هذا الكتاب
تصنيف ضياء الدين
العميدي

كتاب منية اللبيب
في شرح التهذيب

الثاني في الحكمة وانواعها
الثاني ان التحليل والتحريم لمصالح الى الاشياء محال والاحكام في انه يصح وكذا في الفعل المنع وكذا انه لم فرق
وكذا او له ... عن امر الخطاء الفصل الثاني في النسخ وفيه مباحث الاول ان النسخ قد يكون بالقول
وما الفعل وما له ... الثاني في نسخ النسخ الثالث في ... وبها وعدمه في العبرة والصفة الثالث
الرابع الاجماع على انه لا يكون ... النسخ عن ... وفصل عليهم الفصل الثالث في الطرق والمتأول في ان
في التأويل ... المفصل الخامس في الاخبار وفيه مباحث الاول في ... الاخر
الى امتناع صدور الذنب ... الثاني في ... الثالث ... الخامس
الثالث في طرق ... الرابع ... السادس في ...
انه ... المفصل السادس في ...

هذا الكتاب
تصنيف ضياء الدين
العميدي

كتاب المنية منية اللبيب
في شرح التهذيب

بسم

اللهم انى احمدك حمدا لا يقدر حصره

ولا ينتهي عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله

شهادة ثقيل الوزن راجحة لقرين الثواب خالية من الشك و الارتياب والصلوة

على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وآله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى يوم

الدين اما بعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه والنظر

فيه والبحث عن اقسامه وابوابه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه وبيانه من الامور

الواجبة والفروض اللازمة اذ يتعذر بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعلام

قوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق

واكمل الفضلاء في الآفاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولى التنقيب و التدقيق اعلم

المتاخرين لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدنيا والدين

سديد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن بن مطهر الحلي قدس الله نفسه ونور رمسه

انار برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مقامه ومكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة

مختصرات ومطولات وكان اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى

بتهذيب الوصول فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على النهاية في

الاصول لكنه لغزارة علمه وزيادة حجمه يحتاج الناظر فيه الى الشرح والبيان احببت ان

املي عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله ممهدا القواعده مشيدا لمقاصده من غير تطويل

يفضي الى الملل ولا تقليل يوجب الاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية

اللبيب في شرح التهذيب راجيا من الله حسن التوفيق والهداية لسواء الطريق

وهو حسبنا ونعم الوكيل قال قدس الله روحه بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على

المقصد الاول في المقدمات وفيه فصول الاول في مباحث متعلقة بتصور المركب

تعزيز

المقدمات

تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب اقول المقاصد جمع مقصد وهو موضع

القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة من قضية جعلت جزء قياس والمراد

بها هٰهنا ما يجب تقديمه من المباحث على الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل

وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به هٰهنا ما يفصل المباحث بعضها عن بعض

اذا تقرر هذا فنقول كل طالب لامر من الامور يجب ان يكون متصورا له ولو بوجه ما

فانه لو لم يتصور اصلا لامتنع ان يكون مقصودا الغاية والا لكان طلبه عبثا ولهذا ابتدأ المصنف

بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني

لتقدم ذي الغاية على الغاية في الوجود الخارجي ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية شيء

معين انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول

والفقه بما جزءاه المادّيان ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزء الصوري مهد

قاعدة كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي حصول صورته في العقل مستلزم لتصور اجزائه

لا مطلقا اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسي

وجب ان يتصور اجزاءه من الخشب والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونها مركبين من

المادة والصورة او الجواهر المفردة او كونها قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتها للتركيب

والتاليف وهذا المدعى اعني استلزام تصور المركب لتصور اجزائه ظاهر لان حصول

المركب في العقل مطلقا منفكا عن اجزائه ممتنع لاستحالة تحقق الكل بدون جزئه بالضرورة

قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور اجزائه لا كذلك

ولم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما لم يستلزم

تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان

هٰهنا قسما اخر هو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه

من هذه الحيثية قال قدس سره فاصول لغة ما يبنى عليها غيرها وعرفا الادلة

والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث
لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات وبالاحكام العقلية وكون الاجماع
وخبر الواحد ونظائرهما حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة والزكوة **اقول**
لما ذكر ان تصور المركب مستلزم لتصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء
الثلثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبنى عليها عرفا
وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو
بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون اى لا يفهمون وقال الله
تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اى لا تفهمونه والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن
من حيث استعداده لاكتساب المطالب وتضعف الاول لصدق الفهم على العامي الفطن
وكذب العلم عليه واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك
فيه جميع العلوم وتقييده بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد
الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن
والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية
الاصولية ككون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان
حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج العلم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية
الفرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه المفتي
فهو حكم الله في حقه فلهذا لا يسمى علومه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم ثبوتها من الدين
ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميتة
فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلوم الثبوت من دين الاسلام بالضرورة وان
كانت في الابتداء مما يصح الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من القيد

فان

فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليها الحد المذكور فانها
احكام شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد
علم واجب الوجود تعالى وعلم الملائكة ع وعلم النبي م بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوصف
المذكور فان هذا الحد غير مطرد ولو قيد فيه حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال
كما فعله جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم الواجب وعلم الملائكة وعلم النبي م
وعلم المقلد ايضا الا ان يقال المقلد ايضا يستدل على عين كل علم يعلمه تقليدا بان افتاه
المفتي وكلما افتاه المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وان كانت صورته استدلالا في الكل واحد
قال قدس روحه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم **اقول** هذا جواب سوال يورد على حد
الفقه المذكور وتقرير السوال ان يقال ان الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد
والقياس والاستصحاب انما يفيد الظن فكيف يجعل جنسه العلم مع المباينة بين العلم
والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه
وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان
قطعيتان احديهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهي مقدمة
وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت
بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن
الحاصل من الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم
والظن واقع في طريقه لانه من تصورات المقدمتين لا من النسبة الحكمية فان قلت نتيجة
القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم
كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما
قال قدس روحه وليس المراد منه العلم بالجميع فعلا بل تهيئة منه **اقول** هذا جواب سوال
آخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السوال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم

بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود كما في المقلد اذا
علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال على غيره فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق
الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل يصدق المحدود بدون الحد
فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان مالكا سئل
عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري والجواب انا نختار القسم
الثاني وعدم الانعكاس انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا
واما على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل بحيث يكون متمكنا من
استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواقع فان الانعكاس
ثابت **قال** قدس روحه واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه
اقول لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه المادي اعني الاصول والفقه شرع
في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى
اسم العين وهو المسماة جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس المسماة جثة كعلم
ونطق وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه من المثال فيهما والى اسم هو صفة
كقايم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المصنف قدس سره
اشار الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء لا اندراج
هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني فرد من
افرادها تخصصت باعتبار تخصيص متعلقها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه
وهو الفقه وعرفها بغايتها وهي افادتها تخصيص المضاف بالمضاف اليه وبقيد المعنى
في المعنى الذي عينت له لفظ المضاف كما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول فانا
اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا له فقط لا في كونه محبوبا
له او منظورا اليه ولا غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه فنقول اضافة الاصول الى الفقه

يفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له **قال** قدس روحه فاصول الفقه
مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها **اقول**
لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريفه نفسه ولما كانت الفاء موضوعة
للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكر اولا من تعريف الاجزاء
وقوله مجموع طرق الفقه احتراز من الطريق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان من
اصول الفقه الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه
يشتمل الادلة والامارات وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة
من غير اعتبار كونها ادلة في الصور المخصوصة المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نريد
انه حجة في المسئلة الفلانية او انه وجد في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول
الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها يريد بها الشرايط التي يصح معها الاستدلال
بتلك الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل
بها اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكامه واحكام المجتهدين فان
الطالب لحكم الله ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد
قال قدس سره ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام
الشرعية الفرعية **اقول** لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد
من جزئيه قد وضع في اللغة لمعنى واستعمل في العرف في معنى اخر كما تقدم بيانه ثم ان
مجموع هذين اللفظين صار علما على علم مخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان
احدهما بحسب الاضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لانه
متالف من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة اجزائه وقد تقدم ذلك
والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا المعنى وهذا لا التفات فيه الى الاجزاء من
حيث دلالتها على ما وضعت له لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاجزاء من حيث استعمال الكل

الطاري وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اعني
باعتبار كون مجموع لفظي اصول الفقه علما على ما ذكره المصنف وهو العلم بالقواعد التي يستنبط
منها الاحكام الشرعية الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق
بغيرها والمراد بالقواعد الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها وقوله التي يستنبط عنها الاحكام
يخرج العلم بالقواعد التي يستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية
ليخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط
منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون الاجماع حجة وجعل المصنف هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه
تعريف له بالجنس والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق
على هذا العلم وان لم يعتبر صدق لفظ اصول الفقه عليه باعتبار العلمية او غيرها بل وان فرضنا
عدم كونه علما نعم هذا رسم له باعتبار غايته قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من حيث انه
المدلول اللفظين المضاف احدهما الى الآخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب
العرف ولا رسمه من حيث هو مسمى اصول الفقه وح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الغاية
قال قدس روحه ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجب بها على بعض
المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلانه قد ثبت في علم الكلام وجوب
التكليف ووجوب العلم التصديقي بوقوع التكليف بها اعني الاحكام الشرعية وذلك لا يتم الا
بهذا العلم اذ التصديق بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما تتبين في هذا العلم وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا
او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محالان واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله وجبت معرفة
هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية لانه تابع له و
التابع لا يكون اشد من متبوعه بالضرورة قال قدس روحه ومرتبته بعد علم الكلام واللغة
والنحو والتصريف اقول اما تأخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة

هو غايته

الاحكام الشرعية

ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك يتوقف على معرفة الله فان معرفة الحكم الشرعي
بدون معرفة الشارع مح وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق
الرسول ع وعصمته وذلك انما يبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم
متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تأخره عن اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية التي بحث
عنها في هذا العلم انما يستفاد من الكتاب والسنة وهما عربيان فيتوقف معرفتها على معرفة
اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركات الاعرابية
كما تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه اي شيء احسن
زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد ذا حسن والثالث استفهام ومعناه اي خلق من اخلاق زيد
واي عضو من اعضاء زيد احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني انما يستفاد من علم النحو
فكان هذا العلم متأخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انا لا نريد بتأخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متأخر
عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل عما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض
هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الحمرة والخضرة
والصفرة وهل يجوز خلو الجسم من اللون والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل
وامثالها اصلا فلا يكون متأخرا عنها قال قدس روحه وغايته معرفة احكام الله تعالى لتحصيل
السعادة الابدية بامتثالها اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوبه ومرتبته شرع في ذكر غايته
والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته
وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر آخر وهكذا الى ان
ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية لذاته والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية
غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية
منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله وغاية الفقه والغرض المطلوب منه
تحصيل السعادة ~~الحقيقية~~ الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية لامتثال اوامر الله تعالى

والاثر جار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود لذاته والفقه اوصل
في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم آخر كما لا امتناع في
كونه آلة له قال قدس سره ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والمنطق والنحو والصرف
والتصورية من الاحكام اقول لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل
وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي حدود واشياء تستعمل في ذلك
العلم وهي اما حد موضوع العلم او حدا اجزائه او حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد
اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات تتوقف ذلك العلم عليها وهي قد يكون
ضرورية وقد يكون كسبية يتكفل بيانها علم آخر يكون مسائل منه فالمبادي التصورية لهذا
العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام
الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها قالوا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة
مبادي هذا العلم والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها
فلو توقفت الادلة عليه دار وفيه نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك
الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل التفصيل وذلك يمنع ان يكون من المبادي لما ذكروا
من لزوم الدور واما اثبات الاحكام في صورة على سبيل الاجمال فليس مستفادا من
ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين وح لا يلزم من كونه مبادي هذا العلم دور وفي انحصار المبادي
التصورية لهذا العلم في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم المبادي التصورية واما التصديقية
فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها
مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تع فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب
مح وعلى معرفة صفاته تع ككونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله عليه السلم وعلى ثبوت
صدقه المتوقف على ادلة المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة
والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ

انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك
والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف
المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما يتبين في علم اللغة والنحو قال قدس روحه وموضوعه طرق الفقه
على الاجمال ومسائل المطالب المثبتة فيه اقول موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية
وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعرض يساويه ذاته كالتعجب والحركة بالارادة والضحك للانسان
ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية
استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين
وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لا جرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال
وانما قال على الاجمال لما عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصور
المخصوصة بل يبحث عنها من حيث هي ادلة الاحكام الشرعية في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم
فهي المطالب التي يبرهن في ذلك العلم نسبة المحمول الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه
في المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدم على القياس وما شابه ذلك
قال قدس روحه والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر اثباتا او نفيا والامارة ظنية
اقول لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين وجب عليه ان يبين
معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق ايضا على كل
ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المص بانه الذي يفيد معرفة العلم بشيء آخر
اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم هنا العلم التصديقي خاصة واشار الى ذلك
بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد بالعلم التصوري او الشامل للتصوري والتصديقي لم يطرد
لصدقه على الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء آخر وهو المحدود وليس بالدليل وعلى سائر الملزومات
الملزومة للاشياء الاخر ذاتيا فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف
وهذا الحد غير منعكس لخروج الدليل الظني بعد ارادة الدليل الاول منه لانه لا يفيد معرفة

اذ لا يكون الدليل واحدا والعبارة اولى

العلم بشيء اخر لاستحالة تحصيل الحاصل واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة
مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما تعلق بالمهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقايق البسيطة
ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله واخرون جعلوا المعرفة ما تعلق بالكليات وينقسم
الدليل الى لمي والى انّي فالاول الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الاخلاط
وكل متعفن الاخلاط فهو محموم ينتج ان زيد المحموم فقد استدل للناظر على حمى زيد بتعفن اخلاطه
وهو علة حماه والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد المعلولين على الاخر فالاول
كقولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد متعفن الاخلاط فقد استدل للناظر بحماه
على تعفن اخلاطه الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة
ينتج زيد له قشعريرة وقد استدللنا بحماه المذكورة وهي التي تنوب في كل يومين مرة على
قشعريرته وهما معلولا علة واحدة وهي تعفن اخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم
اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني
ووجود علته يدل على وجود معلولها الاخر بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني
اعني الاستدلال بالمعلول على العلة فهو انّي يشترك بينه وبين المعنى الاول الشامل
له ولقسيمه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرناه
من الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك كما في
السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر الفلاني قال الرسول ع
انه واجب وكلما قال الرسول ع انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية عقلية
واما تركب من النقليات المحضة فليس قال الاكثرون لان النقل انما يكون حجة اذا
كان المنقول عنه صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق
الرسول في جميع اخباراته امكن ان يتألف من تلك الاخبارات مقدمات متناسبة
منتجة لمطلوب ما وان كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات في آخر الامر الى المقدمات

وغيره نظريان يحد صادق على كل واحد من المحدودات بالتنزاده فتأمل

بالجزئيات والعلم ما تعلق ح

اي الاستدلال باحد المعلولين على الاخر ح

اي الآني

العقلية

العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات العقلية ان لا يتألف منها دليل
كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتألف من النظريات دليل وايضا
الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي فالاول كقولنا كل وضوء عبادة
وكل عبادة تجب فيها النية ينتج كل وضوء تجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تؤدى على الراحلة
ولا شيء من الصلوة المفروضات تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوة المفروضات
وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم النظر والتوصل به لا يخرجه عن
كونه دليلا على مدلوله واحترزنا بالصحيح عن النظر الفاسد وتقييد المطلوب بالخبري ليخرج عنه الحد فانه
يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب الا انه ليس خبريا واما الامارة فقد عرفها المص بانها الذي يفيد معرفة
الظن بشيء اخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنية عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم
بشيء اخر والهاء في قوله ظنية عائدة الى الشيء الاخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح
النظر فيها الى الظن قال قدس روحه والعلم لا يحد والا جاء الدور اقول اختلف
الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية
التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات
واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف
اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم
الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف في المعرفة واجلى
منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان
القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما هو غير العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا
للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور صريح ويلزم كون كل منها اعرف من الاخر واجلى منه

اي في مجموع افراده احترازا عن الادلة ... المنطقيين

اي مطلق المعرفة

٧٥

وذلك مرقوم كون كل منها اعرف واجلى من الاخر وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من
بطلان القسم الثانى من قسمى التالى قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت
انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اردت ان ذلك الغير
لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به فى النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم لان حصول
صفة العلم فى النفس لا يتوقف على تصور حقيقة العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية
كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشىء مرادا او مقدورا انما يتوقف على قيام الارادة
او القدرة المتعلقين به بالنفس لا على قيام العلم بحقيقتهما هذا اذا كان المراد بالعلم الذى ادعى
استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها وان
كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من
كلام المتكلمين فى تعريفاتهم لحيث قالوا فى تعريفه انه اعتقاد الشىء على ما هو به مع طمانينة
النفس او معرفة المعلوم على ما هو به مع طمانينة النفس واعتقاد يقتضى سكون النفس لم يصدق
قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالمهيات والحقايق وساير المعانى بطريق التصور
لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهى سوا دالحدود والرسوم فيجوز ان يكون حد
العلم موقوفا عليها ولا دور قال قدس روحه والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى اخر
اقول هذا اه وتعريفات النظر انه مركب احد رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع
اعنى المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو ههنا كذلك فان الامور الذهنية بمنزلة
المادة للنظر فانه انما يحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور اعنى التاليف المخصوص يجرى
مجرى الصورة والتوصل بها الى اخر هو الغاية وفى قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر فى التصورات
والتصديقات سواء كان علميا او ظنيا او غيرهما فان الامور الذهنية يشتمل المعانى المفردة
التصورية اعنى الاجناس والفصول والخواص التى يتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات

اعنى القضايا

اعنى القضايا التى يتالف منها الحج والتوصل الى اخر خاصة للنظر يتميز بها عن غيره من الاقوال وتا
لم يكن ثبوت محمول المطلوب النظرى لموضوعه او سلبه عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا افتقر
الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب يحصل اخرى فافتقر كل
نظر الى مقدمتين فان كانتا علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا قال قدس روحه والظن
اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط
عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاده اقول الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر
وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتكلمون يكرون ذلك ويجعلونه
نوعا مغايرا للعلم والظن ومباينا لهما والصواب هو الاول فان الظن اعتقاد راجح يجوز معه
النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلناه
من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن
للجزم وجواز النقيض لا نريد به الجواز فى نفس الامر بل فى اعتقاد المعتقد ولا نريد به التجويز التحقيقى
فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل ما هو اعم من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديرى وينقسم
الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن اعنى الطرف
المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل هو سلب الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل عن
الشىء غير معتقد لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال انه تساوى الاعتقادين مع
خطورهما بالبال والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول التصديق
ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فان من المعنى الاول جزء من الثانى فلا يكون من التصور
المحض جهل مركب بهذا المعنى قال قدس روحه واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالى
من الجزم اقول الرجحان تارة يكون للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفى الممكن اولى بالوقوع
من الاخر بان يحصل اكثر اسباب وجوده وشرايطه كنزول المطر عند وجود الغيم الرطب
فى الزمان المعهود نزوله فيه فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان

تارة فيكون علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنا كما اذا جرد من الجزم فهذا ذلك
جنس لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر
واعتقاد عدم نزوله وكل منهما جايز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا
بما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض والاول وهو اعتقاد الرجحان جنس للثانى
اعنى الاعتقاد الراجح الخالى عن الجزم كما بيناه واعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد
الراجح الخالى عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد والراجح ذلك الرجحان
المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثانى
اعتقادا مقيدا بالرجحان والخلو عن الجزم **قال** قدس روحه وليستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات
ولا ينتقض بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول** الاعتقاد اما ان يكون
جازما او لا يكون والثانى الظن والاول اما ان يكون مطابقا او لا والثانى الجهل والاول اما ان يكون
ثابتا اى لموجب من حس او عقل او مركب منهما او لا والثانى اعتقاد المقلد للحق والاول العلم فقد اجتمع
العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشئ كذا مع امتناع ان لا يكون كذا والمطابقة
والثبات فان قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما
والاوانى التى فى بيوتنا لم ينقلب عند غيبتنا عنها اشخاصا مدققين فى علم المنطق والهندسة
فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور
فجاز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاوانى عند غيبتنا اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة
والجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه
الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تعالى المتعلقة
بجميع الممكنات فان ذلك اعتبار اخر مغاير للاول **قال** قدس روحه العزيز وطاب ثراه
الفصل الثانى فى حكم الشرعى الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا ولا معه فيكون

ندبا وقد يكون

ندبا يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة
والوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا وربما رجع بنوع من الاعتبار الى
الاول **اقول** اختلف الاشاعرة فى تعريف الحكم الشرعى فقال الغزالى الحكم خطاب
الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فباللفظ
خرجت الاشارة والعقود والنصب وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام خرج كلام
الساهى والنايم ونقض فى طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله والله بما
تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس
حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتاخرين فى الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء
او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه الذى هو
الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم وهو الترك
فاما مع المنع من نقيضه الذى هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهية والتخيير
الاباحة ونقض فى عكسه بكون الشئ سببا وشرطا ومانعا كما نقول الدلوك سبب
للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة منها فان الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق
عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع هذا النقض قوله او الوضع بحيث يندرج
هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة شرطا لها والنجاسة مانعة منها
انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور فى الكتاب ومن الناس من دفع
هذا الاخير بان منع من كون هذه الامور احكاما شرعية بل هى اعلام للاحكام واخرون بانها
عايدة بنوع من الاعتبار الى الاول اعنى الاقتضاء او التخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببا
للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة
مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا
اشار المصنف بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول وفى عبارة المصنف نظر وذلك انه

وقسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه والاجو وتقسيمه الى التحريم والكراهة كما قسم
اقتضاء الوجو الى الوجوب والندب دون الواجب والمندوب وقال المص الاباحة ولم
يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئياته المنقسم
اليها بل المنقسم اليها عوارضها اعنى التحريم والكراهة قال قدس روحه والواجب ما يذم
تاركه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب فى المخير والموسع الامر الكلى وفى الكفاية
فعل كل واحد تقوم مقام الاخر فكان التارك فاعل وزاد فى الحد لا الى بدل ويراد فه
الفرض والمحتوم واللازم اقول لما ذكر تعريف الحكم الشرعى واقسامه شرع فى تعريف
متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقها وبدا بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده
واعلم ان الوجوب فى اللغة يقال على الثبوت والاستقرار كقوله عليه السلام اذا وجب
المريض فلا تبكين عليه باكية اى استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق ايضا على
السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اى سقطت فاذن الواجب اما الثابت واما
الساقط واما فى عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما تقدم فى تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعى
المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم فالواجب هو الفعل الذى تعلق به
الوجوب وقد كان الاقدر كافيا فى تعريفه وكذا متعلقات باقى اقسام الحكم فان التقسيم السالف
مع تقدم تعريف الحكم الشرعى الذى هو جنس الاحكام كاف فى تعريفها لكن المص لم يكتف به
بل جرى على عادة اهل هذا العلم فى ذكر رسومها المنقولة عن اوايلهم واجود رسوم الواجب
ما نقل عن القاضى ابى بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا ما يذم
اجود من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك فى وجوبه
وخير من قولنا ما يخاف العقاب على تركه لانه ما ليس بواجب قد يخاف تركه عند الشك فى وجوبه
وقوله شرعا ليخرج الواجب العقلى الذى يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه
ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو

ما يذم اذا تركه فى جميع وقته والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون
باسرهم وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازى واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعترض
بانه غير مطرد فان الناسى والنايم والمسافر وغيرهم من ذوى الاعذار لا يجب عليهم الصوم
مثلا ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان اجيب
بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب
على الكفاية كالموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله اخر الوقت وبفعل بدله ولا حاجة الى
القيد فيها كما لا حاجة الى القيد فى الناسى والنايم والمسافر والمص قدس الله روحه حذف
من الحد المذكور هذا القيد اعنى قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله مع حذف قوله
شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض
فى عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم لان الواجب
فى المخير الامر الكلى الصادق على الخصال المتعددة فبايتها اتى المكلف كان آتيا به فلا يتحقق تركه
للواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال وان ترك الباقيات وكذا الواجب الموسع فان الواجب
عليه ايقاع العبادة فى الوقت وهذا امر كلى صادق على ايقاعها فى اول الوقت ووسطه وآخره
واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين قايم مقام الباقين لحصول غرض الشارع
وهو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعل له باعتبار وجود ما هو قايم مقامه وهو وقوعه
من غيره واذا اوردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف جوابه زدنا فى الحد المذكور قولنا
لا الى بدل واعلم انه كان ينبغى ان يضاف الى قوله فى الحد المذكور ما يذم تاركه قوله
على تركه لانه بدونه غير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا تركه تارك واجب او فاعل
محرم آخر ولما حذف المص من الحد لفظ شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة
والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد يذم بان يذمه غير الشارع على تركها اما لتعلق غرض الذام
له بايقاعها او لامر دنيوى او لكونه كافرا يرى ترك ذلك محرما اذا تقرر هذا فاعلم ان الاذم هو

او فعل او ترك فعل او ترك قول يتبين من ابتغاء حال المجرد والاتضاح الخفاض المنزلة ويراد
الواجب اللازم والمحتوم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب
بما ثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اى قدرتم
والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه الذي علم منه تعالى انه قدره
علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه فرضا
لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا الكلام لا يخفى على المتأمل ضعفه فان الفرض لغة التقدير
سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن
لا مشاحة في الاصطلاح قال قدس سره والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه
الحرام والمزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح اقول الحظر في اللغة المنع يقال حظرت
عليه كذا اذا منعته منه ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي يأوي
اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت آفاته كما يقال لبن محظور اي كثير الآفة واما بحسب
الاصطلاح فقد عرفه المص بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة
والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلناه في الواجب وكان
ينبغي ان يضم اليه ما يدل على الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة
والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور
عنه بمعنى ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اى فعل ما كرهه الله تعالى على رأى اصحابنا والمعتزلة
من ان الله تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب
هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمؤاخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة موثرة
في استحقاق فاعله الذم او الذي نهى عنه شرعا وسيأتي البحث في ذلك قال
قدس روحه والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة والمستحب
والتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما يتساوى وجوده وعدمه وهو الجائز

والحلال

والحلال والطلق والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب في فعله ويطلق على الحرام وترك
الأولى بالاشتراك اقول هذه تعريفات متعلقات باقي الاحكام فالمندوب
في اللغة مأخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسألون
اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره
المص وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وتقييده بجواز تركه
فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة وان اراد واحدا
منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز
اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل
الراجح باعتبار كونه مرادا لتحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى
كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا وايضا
فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال
الشيء على صفة توجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فتحقق الاجمال
وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل آخر فالاجمال
متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال للمندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على
فعله الثواب والنافلة ومعناه انه غير واجب وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب
ومعناه عرفا ان الله تعالى احبه والتطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله بفعله مع
كونه قربة من غير حتم والسنة وهو ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة
مختص في العرف بالمندوب لحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقول ان
لفظ السنة لا تختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلعم
او بادامته واستمراره على فعله فان السنة مأخوذة من الادامة ولهذا يقال من
السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد

الى ايقاعه واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلام ومنه اباح فلان سره
واما في العرف فقد عرفه المص بما يساوي وجوده وعدمه وكان ينبغي ان يضم اليه قوله
في انه لا صفة له زايدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لولا تعيين ما فيه التساوي
لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح
الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكراهة وهي الشدة
في الحرب واما في العرف فقد عرفه المص بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس
له وللحرام وقوله لا عقاب على فعله يخرج الحرام وهو منتقض في طرده بالحرام اذا عفا الله تعالى
عن فعله وبالمحرمات الصغاير فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو
اعني لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان بالنهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله اودل على ان
تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها
الفصل الثالث — مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضيلة في فعلها فايدة قدس روحه في تقسيم الفعل
وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء
ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول خاصة وفي العقود ترتب الاثر المسبب
عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو مرادف للفاسد خلافا للحنفية
حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع
الممنوع من حيث الزيادة اقول عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان معدوما
والاوايل بانه مبدا التغير في آخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب
وتقسيمه يكون من وجوه متعددة والذي يجب ذكره هنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والكلام
التي ذكرها المص وهو من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانهما عارضان
للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لها قد تكون من العبادات
وقد يكون من المعاملات والمص عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها

اذا كانت

اذا كانت من العبادات بعرف المتكلمين وهو ما وافق الشريعة وقال الفقهاء ما اسقط
القضاء وفايدة الخلاف يظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذبه فانها صحيحة على التقدير الاول
لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب بامر جديد وباطلة على التقدير
الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة
للشريعة كالختان مثلا وعكس الثاني ما لا قضاء له من الفرايض كصلوة العيدين والنذر
المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها
بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح منها ما يترتب عليه اثره اي حصلت منه غايته والغرض
المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فاذا حصل
ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مقابل الصحيح فيهما فهو في العبادات بتفسير المتكلمين
ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره
اي لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اعني تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه
على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب الطبيعي عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والشرب
وكترتب اثر بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب الحد على الزنا وترتب القهر على الموقف
ومنه ظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منهما وترادف الباطل الفاسد في المشهور
خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع
من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على زيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله
ولا وصفه كبيع الحصى وهذا التكلف لا حاجة اليه الا انه لا حجر في الاطلاق وفي عبارة المص نظر
وذلك ان ضمير هو في قوله وهو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل
وهو المطلق او الى مصدر يوصف به فان كان الاول كان قوله بعد ذلك وفي العقود ترتب
اثر السبب عليه وهو فاسد لعدم صدقه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني
كان قوله اولا وهو في العبادات ما وافق الشريعة يقتضي تعريف وصف الصحة بذلك وهو ايضا
باطل بمثل ما قلناه

قدس سره الثاني الفعل قد يكون حسنا وهو ما للفاعل القادر عليه العالم به ان يفعله والذي لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم وهو قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا يحكم بهما من لا يتدين بالشرائع ولانه لولا ذلك لقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق المحق فينتفي فائدة البعثة ولجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف ولانه يودي الى افحام الانبياء عليهم السلام ولانا نعلم اختيار الفاعل الصدق لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل وجه اقول هذا هو التقسيم الثامن من تقسيم الفعل وهو باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاولى تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا التقسيم اعم فانه يشمل افعال الله تعالى وافعال المكلفين باسرها لكن موضوع التقسيم السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال المكلفين ولهذا قال في الاول الفعل قد يوصف بالقبح وقد دل على التقليل اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران مقابلان لتفسيري الحسن وهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة موثرة في استحقاق الذم والذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب منه له والثالث كترك رد السلام والرابع كترك القيام له مع الهيبة لذلك قيل على تفسير القبح المذكور ما الذي تريدون بقولكم ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشي وعلى القادر الممنوع منه حسا كالمقيد وعلى القادر المخلى مع القوة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاول لان حفر مراد منه قطعا ولا الثالث لانه قد يكون حسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم الدور

عود وان الفتح

عود وان الفتح وانتم لا تقولون به ولا القدر المشترك بين هذه المعاني لاستلزامه لان منع الاول سلب القدرة وهو عدمي والمعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي ولا مشترك بين النقيضين وايضا فالمراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه وللمالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه الدور لتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع الحصر في الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة بل ما يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيري الحسن احسن من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفة فانه ليس له صفة موثرة في استحقاق الذم وهو قبيح فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته ولصفة والثاني وهو ما له صفة موثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبح لذاته وقد ظهر من انتقاض كل واحد من التفسيرين الثانيين للحسن والقبح لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته فيقال لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال ونقص كما يقول العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح والذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة والمعتزلة يقولون انه عقلي وان الاشياء انما تحسن وتقبح لكونها تقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح او الذم ثم تلك الوجوه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو مذهب الامامية والاوائل من المعتزلة ذهبوا الى ان حسن الاشياء وقبحها انما هو لذواتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه يقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك

الاستيجاب بدل

وزعموا ان الحسن والقبح شرعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون
قبيحا اذا نهى الله تعالى عنه ولو امر الله تعالى بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب
قبيحا والمختار الاول ولنا وجوه ذكر المص في هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة
حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار
والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق كتكليف الامي نقط المصاحف
واعرابها وتكليف الزمن من الطيران في الهوى والاتيان منه صدورا وكذا اطبق العقلاء على ذم
من غير ملاحظة الشرع والملاحدة منكري الشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك
بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة
والزكوة ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح
من الله تعالى شيء ولو لم يقبح من الله شيء لم يقبح منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك
يوجب امتناع العلم بصدق المحق ويشتبه الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين
فينتفي فائدة النبوة والغرض المقصود منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره
باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة
العام وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق
وذلك بط بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لم يقبح منه وقوع الكذب في اخباراته
وذلك رفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض
المكلف للثواب وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان
المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما
يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية
معصية بالتوعيد على فعلها بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او
حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون

معصية

معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه
كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام وكل ذلك بط اجماعا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح
عقليين لزم افحام الانبياء والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوجوب
لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فللمكلف
ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك
الا اذا وجب علي النظر ولا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي
الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين
من جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والآخر صدقا يختار الصدق والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة
ظ واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب المساوي
له في جميع ما عدا كونه صادقا قال قدس سره احتجوا بان افعال العباد اضطرارية فينتفي
الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى
القياس وقد كذبنا ما في كتبنا الكلامية والسمع متأول بما ذكرناه في نهاية الوصول اقول
لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشعرية احديهما عقلية والاخرى
سمعية اما الحجة العقلية فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاولى
فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف
والثاني مح لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك
المرجح من فعله او فعل الله تعالى والاول مح لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح فانه لم يترجح على
تركه لاستحالة لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح فذلك المرجح الآخر ان كان
من فعله تسلسل وهو مح وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان فعل
ذلك المرجح وجب الفعل وان لم يفعل امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب والممتنع واما الثانية فبالاتفاق
واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسول

اتفاقا ظ

ولا اعلم صدقك ح

ومتى كانت اضطرارية م

اي بان يكون [illegible] التعب والاضطرارية

اي حتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليين

والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه والحرام
على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسول فيتحقق قبل الشرع وتحقق
لوازمها معها اعني التعذيب والمدح والذم واما بيان بطلان التالي فلقوله تع وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى
بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر لبيان صدقها فهو باطل
لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعني الفعل والترك على الاخر لا لمرجح كالهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تع وهو باطل
بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل المقدمة السمعية بما ذكره المص في كتابه المسمى بنهاية الوصول
وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او يجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة
بينهما باعتبار المشاركة في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين
لمخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت
الاحكام بالعقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره وللقائل ان يقول نمنع لزوم التعذيب للوجوب
والتحريم اما العقليان فظ اذ العقل لا يقتضي ترتيب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام
بمجرده وانما يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيان فلانه تع قد يعفوا عن
تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الواجب والحرام فان قالوا الاستحقاق
التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالاية انما دلت على نفي التعذيب لا على نفي
الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وح لا يدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم من نفي التعذيب
الى غاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها قال قدس
سره هذا بيان الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما
عقلا والتالي بط والالزم افحام الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء ولانه
دافع للخوف احتجت الاشاعرة بان الوجوب للفائدة عبث والفائدة ان كانت عاجلة

حتى نبعث رسولا

الاضمار لان الاصل والمجاز مرجوح

فيكون ترجيحا لا ترجيحا ويجوز ان نقول المرجح الارادة وينقطع التسلسل بتحرك الارادة والاختيار لان بعض الموجودات لا وجود لها كما في المرجح فكذا هنا فتامل ١٢

في حقه لان في العاجل التعب وان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب
لم لا يجب لكونه شكرا فلا يستلزم فائدة اخرى والالزم التس او لم لا يكون الفائدة آجلة ولا يمكن
ايصالها على جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول التعذيب التوبيخ والتذنيب ان المذكوران
بحث الاشاعرة مع المعتزلة فهما على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلي
فهما فرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة وهو الاول ان شكر المنعم
واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة احتجت الامامية والمعتزلة على ذلك بوجوه ذكر
المص في الكتاب منها ثلثة وجوه الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب معرفة الله تع عقلا والتالي
بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق
بينهما في تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب
المعرفة والالزم الترجيح من غير مرجح وانه مح واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء
لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب علي النظر في معجزكم
الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب اتباعه الا بالنظر في معجزكم فينقطعون بذلك وهو المراد
بالافحام واعلم ان في كلام المص موضع نظر وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة
ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللزوم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال
على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم
من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام للخاص وليس بباطل حتى يستدل ببطلانه على بطلان
ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته فان احدا لم يذهب
الى ان وجوب المعرفة ضروري ولا يلزم من حقيته افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في
قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون جزءا من المقدم
ولا من التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء على ضروريا الثالث انه دافع للخوف
وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المواخذة على

علم

حقيقته

تركه شكر المنعم فيحصل الخوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهي ان كلما كان
دافعا للخوف فهو واجب عقلا فبالضرورة احتج الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا عقلا
لكان وجوبه اما ان يكون لا لفايدة او لفايدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني
فلان تلك الفايدة اما ان يكون عايدة الى الله تعالى او الى الشاكر والاول باطل لاستغنايه تعالى عن
كل شيء واستعلائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني باطل لانها اما ان يكون عاجلة او آجلة
والاول باطل اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني ايضا باطل لامكان اتصال
تلك الفايدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فايدة اخروية
على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب ان وجوبه بكونه شكرا لا لامر آخر مغايرا كما في جلب
النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لا لامر آخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفايدة مغايرة
له والا لزم التسلسل لان تلك الفايدة ح تكون مطلوبة لفايدة اخرى والاخرى لاخرى وهكذا لا
الى نهاية وهو محال او نقول لم لا يجب لفايدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق
امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفايدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في العاجل
بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اريد بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق
فاعله المدح وتاركه الذم فذلك الامر لازم لذاته وصفة لازمة لذاته كحسن الصدق
وقبح الكذب ومقابلة الوجود للعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفايدة
او لا لفايدة كما لا يصح ان يقال في نظايره وان اريد به ان اتيان المكلف بالشكر
الواجب اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة قلنا انه لفايدة هي دفع ضرر الذم الآجل بتركه
وجلب نفع المدح الحاصل بفعله واما الترديد في نفس الوجوب فانما يتصور اذا قلنا
انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من انه صادر عن الله تعالى فيقال ايجاب الله تعالى الشكر
اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة ويسوق الكلام الى آخره **قال** قدس سره الثاني

ذهب جماعة

وذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود
الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لنا انها
منفعة خالية من امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فوجب حسنه كالاستظلال بحايط الغير
احتج المانع بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكان حراما وجوابه ان الاذن معلوم عقلا كالاستظلال
اقول هذا هو المذهب الثاني من المذهبين اللذين يختلف الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير
تسليم القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث عن احكام الاشياء قبل ورود الشرع واعلم
ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا اي يضطر اليه في معاشه بحيث لا يمكن حياته من
دونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك
كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما والاول يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من
يجوز التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدرك بضرورة العقل حسنه وقبحه كالصدق النافع
والكذب الضار او لا والثاني هو المقصود والبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد
وابو علي ابن ابي هريرة وطايفة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن
الاشعري وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انها على التوقف ثم هذا الوقف فسره
قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد هذا التفسير بانه ليس وقفا بل قطع بعدم الحكم واخرون بانا لا ندري
هل فيها حكم او لا ولو جوزنا ان فيها حكما لم ندر هو تحريم او اباحة واختار المص المذهب الثاني
وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة منفعة
خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر
واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه
فبين واما انه حتى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحايط الغير
عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر
فيه على المالك وحسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات لدورانه معها وجودا وعدما

ووجود العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود الحكم عند تحقق العلة و
اعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حرمة الاستظلال بحايط الغير وكونه معللاً بالاوصاف المذكورة
والدوران عند ما آل على العلية علما بانّي وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللاً
بالاوصاف المذكورة وتحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل
دون الفرع او وجود مانع منه في الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم
بان ذلك تصرف في ملك الغير بدون اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن
فان وجوده معلوم عقلا اي بدليل العقل كالاستظلال بحايط الغير والفرق بين الشاهد
والغايب متحقق وهو تضرر المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغايب ومع ظهور الفرق
يبطل القياس والضمير في قول المصنف فوجب حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا
ولو ثنى الضمير بحيث يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اليق **قال** قدس سره
الثالث الفعل قد يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك
لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد يكون حسنا وقد لا يكون كذلك او لم يوقع
المكلف على وجهه المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على وجهات
اما على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به **اقول** هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا وكونه
غير مجز ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من مورد التقسيمين الذين تقدما اخره عنهما
واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة للاركان والشرايط
وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع
على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مشتملا على الحكمة وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة
واما ما لا يكون كذلك كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع
الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد
اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقوع التعبد به وانما يكون الفعل كذلك

اذا اوقع

اذا اوقعه لا على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء ويبطل بان
سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيفارقه بيانه ان المكلف اذا اتى بالفعل مع اختلال
بعض شرايطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجز اتفاقا واجيب بان المسقط
للقضاء هنا انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجز
قال قدس سره الرابع الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان اداء وان كان
بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل
سمي اعادة **اقول** موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلذا اخره عنه وذلك لان موضوع
التقسيم السابق العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة وغير موقتة وموضوع هذا التقسيم
العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة قد توصف بكل واحد من هذه الاوصاف
اعني الاداء والقضاء والاعادة لانها ان اتى بها في وقتها المحدود سمي ذلك الاتيان
اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء وان اتى بها ثانيا لوقوع
الاول على نوع من الخلل لتجرده عن شرط معتبر او اقترانه بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان
الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من
كونه مسبوقا باتيان آخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة
الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه
لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا
فعلت في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان آخر واعلم ان المص
جعل مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن لما راينا ان بعض المندوبات معروضة للاوصاف
المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع **قال** قدس سره وقد يتضيق المكلف اذا
اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعله فيه فات وقته فلو اخره وعاش قال
القاضي يصير قضاء وليس بمعتمد لظهور بطلان ظنه ولو اخره مع غلبة السلامة فمات فجاة لم يعص

اعتبر الوقت كان م

في الحال م

اقول ثم ان فرعان على تقدم الاول اذا اغلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره
عن اول الوقت ولم يفعله فيه فات فعله وقت ارجع عصى بالتأخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعين
اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت اداه واتى به فيه هل يكون اداء او قضاء
قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فبقي
الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر بل يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والاثم
يعني بالتأخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى
له الا ما فعل بعد وقته المعين وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور
فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله الثاني لو اخر المكلف
الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ثانيه فاتفق موته فجاءة
او قتل قبل دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعين اول الوقت له قال قدس سره
ثم القضاء انما يثبت عند سبب وجوب (وجود) الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت
او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا
علم القدوم قبل الزوال اقول النقل لا يسمى الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يؤد وذلك
على قسمين احدهما ان يتحقق حكم الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج وقتها
فان فعلها فيما بعده يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه
اما ان يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة
عنه في حالة نومه ممتنع امتناعا عقليا او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام عنها في حالة
حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا من الصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناعه كالمسافر
اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا
علم برؤه قبل الزوال الا ان المسقط للصوم عن المسافر مستند الى نفسه لان السفر فعل باختياره
ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب

مع عدم الاداء
قضاء ثم

الوجوب فيها

الوجوب فيها كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث
زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصورة وهو خطاء فان الحائض مثلا مامورة بترك الصيام
فكيف يكون واجبا عليها وانما قيدنا المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال لان المسافر عندنا لا يصح
منه صوم رمضان واذا قدم الى اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك وصح صوم
ذلك اليوم واما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر في شهر رمضان لم يحتاجوا الى التقييد
بها الى القيد المذكور وهذا في قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق فيه ذلك قال
قدس سره الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الجائز
معه كمباح الاصل ليس رخصة وتناول الميتة رخصة وقد تجب الرخصة كالتناول عند خوف
الهلاك اقول هذا تقسيم اخر للفعل باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وانه
تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد
ومنه قوله تعالى ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل عليهم السلام اولي العزم لتأكيد قصدهم في اظهار
الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كصلوة
الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا
تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فمباح الاصل ليس رخصة
لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن
بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد تنتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك
من الشغب فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة اذ
لم يقم دليل على تحريم استبقاء المهجة وحفظ النفس بل هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على
الخبث المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر
ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل لانه بحث
عن تقسيماته ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح

فتنبه

اللغات

للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه واللام في قول المص كما تتناول عند حذف الملائكة للعهد والمراد
به ما تناول المبيت المتقدم ذكره فائدة قدس سره المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول الاول في الواضع
ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح
واطبق المحققون على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال خطور اللفظ ثم اختلفوا
فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله واختلاف
السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب والافتقار
الاصطلاح الى تقدم فيه وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف اقول قد عرفت فيما تقدم ان من جملة
مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المص اليها على الوجه الكلي واعلم ان
لفظ اللغة مأخوذ من لغى يلغى اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما تلفظه الانسان
ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب
وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الملا مبني على ما ذهب اليه المحققون
من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان
وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه
والا لاهتدى كل واحد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة
الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح
والترجح والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ
وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار الذي من شانه
الترجيح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بباله والثاني يأتي في حق غيره تعالى
الوجود تعم ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها متعلقا اما بالموضوع
وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي خصص اللفظ بالمعنى او الطريق من

من الوضع والمص اشار الى ذلك وبدأ بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف
الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع
هو الله تعالى والعلم بوضعه مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق الاصوات و
الحروف بسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين
وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او من جماعة
اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع بالقرائن
والاشارات كما للاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني ان القدر الضروري الذي به يعلم
الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتاخرين
احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم
مشتق من السمة وهي العلامة فالجميع اسماء ولان المحاورة بالاسماء وحدها من دون انضمام
الافعال والحروف اليها متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة اللحمانية لانها متفقة في التركيب
والتأليف ولو قدر اختلافها بالمقدار والشكل لم يجز جعله آية لكون الاختلاف في غيرها من
الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية للمسبب باسم سببه
وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة من الوضع لاستحالة
ما ذهب عباد والتقدير ان الواضع في الله تعالى وعباده فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر واما بيان
بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين قادرا على تعريف
اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ
ووضعها كالكلام في الاول ويتسلسل واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات

لو كانت توقيفية لكانت متأخرة عن ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان
رسول من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك
دال على ان لكل قوم رسول لسانا سابقا على ارساله اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه
والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود
كما يأتي **اقول** قدس سره والاعتراض بانه لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياجه الى هذه
الالفاظ والاقدار على وضعها وحمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب
والثور للحرث لانها علامات او على ما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات
اولى من حمله على الاقدار عليها مع ان ويعاني كونها اية والاصطلاح قد يعلم بالقراين كالاطفال
من غير تصريح ومنع التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق الاصوات في اجسام جمادية
اقول اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها من وجوه ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام باحتياجه الى هذه الالفاظ
في محاورة زوجته وبنيه وبعث عزمه على وضعها واقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه
ونسبة التعليم اليه تعالى لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال الله تعالى في حق داود وعلمناه
صنعة لبوس لكم اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه
العلم ولهذا يقال علمه فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات
مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة
من السمة وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين فكل ما يعرف ماهيته او
يكشف عن حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد من العرف الطاري
الثالث لم لا يجوز ان يكون تعليم تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم
وايضا لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليم اللغات كلها لاحتمال تعليم معنى كل اسم بحسب لغة واحدة
ثم ان ادم عم او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات

وعلى الحجة

وعلى الحجة الثانية وهي قوله تعالى واختلاف السنتكم بانا لا نسلم تعيين حمل لفظ الالسنة على
اللغات عند تعذر حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز اخر وهو حمل
الاقدار على اللغات مجاز اخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع
تساويهما في كون كل منهما اية واجاب المص عن هذا في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه
من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات صادرة عن الالسنة
ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل وعلى الثالثة
بالمنع من بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكره من افتقار الاصطلاح الى اصطلاح
اخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم اصحابه ما في نفسه بالقراين والتكرار
كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من تكرير وعن حجة ابي هاشم بالمنع من توقف التوقيف على
بعثة الرسول لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية وخلق
علم ضروري للسامعين لها بان الله تعالى وضعها لمعانيها **قال** قدس سره الفصل
الثاني في الموضوع لما كان كل معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود
القدرة والداعي وانتفاء الصارف وما عداه لا يجب والالزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع
الروايح ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع اللفظ بازاء الحقيقة
وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة
تركيب الالفاظ واللفظ يدل على الخارجي بواسطة الذهني لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات
للشخص المتحد في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر او الاحاد او المركب من
النقلين كما لا ستغراق من الجمع وكون الاستثناء اخراجا **اقول** هذا الفصل مشتمل على مباحث
الاول في الموضوع له الالفاظ اعلم ان المعاني على قسمين احدهما ما يكثر الحاجة ويشتد الى التعبير عنه
والاخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ بازايه لانه لما كان مقدور الواضع وكان

٢١٠

الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع لفظ
لكل ... من اللغات من لفظ يدل عليه واستدل المصنف عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان
يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا يتناهى ولا يقف عند حد كل
بل كان كل مرتبة من مراتبها وراءها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه فمجموعه اولى بكونه
غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني لفظ مختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان
المساوي لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من
الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب
ان يوضع لكل معنى لفظ مختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع الروائح ومراتب الاشتداد
لفظ يدل عليه والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها البحث الثاني في
انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي
لا يهتدي الى معرفته الا الخواص كما يقول مثبتوا الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى
يوجب لذات الجوهر كونه متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما
ان متحركيته حالة معللة بمعنى الحركة فاما يعرف ذلك لو قدر فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء
من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين الغامضة ولفظ الحركة لفظ متداول بين الجمهور من
اهل اللغة الذين لا يتصورون ذلك المعنى ولا يصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان
يكون موضوعا لذلك المعنى لان مسمى الحركة في وضع اللغة ليس الا نفس كون الجسم منتقلا لا غير اذ وضع
اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكذا ظهوره واشتهاره واعترض بان الواضع ان
كان هو الله تعالى فنسبة المعاني كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفاء
عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف
على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله في لازمه واشتهر الثاني

بل هو (في الهامش)

تابع لظهور معناه واشتهاره (في الهامش)

وان كان

وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ
يمنع من وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله
بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمنع ان يكون دقيقا خفيا
لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره
عندهم فلو كان معناه خفيا لما تداولوه واشتهر بينهم لكنهم قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون
خفيا البحث الثالث في انه ليس الغرض بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل
على ذلك ان افادة تلك الالفاظ لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوف
على العلم بتلك المعاني المفردة فاخذ العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني بذلك اللفظ ولكن
المعنى فلو استفيد بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة
لمعانيها بحيث يتمكن الانسان من تفهيم ما تركب من تلك المعاني بتوسط تركيب الفاظها الدالة عليها
فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك
المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد تلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم
ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى
علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ
المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة
على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع حصل العلم
ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان
افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت
للمعاني الذهنية فانها يدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا راينا جسما
من بعيد فظنناه الشاة سميناه باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول فظنناه فرسا سميناه
باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات للشخص الواحد المتحد في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ

العلم (في الهامش)

وانما (في الهامش)

علم بانه الموضوع اذ ... لا يمكن ان ... بين اللفظ والمعنى ... فعند ... التصور باللفظ ... فلزم الدور (في الهامش)

على العلم

فلو استفيد العلم بتلك المعاني

م لو زال هذا الظن ايضا ...
ع لو ... اسميناه باسمه ...

٢١

ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل للذهنية لقولنا انها معا البحث في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل
المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء مستقلا لكونها امورا وضعية فيجب ان يكون الطريق
اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل والنقل اما متواتر او آحاد فالاول كـكون
لفظ السماء والارض موضوعين لمعنيهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني
كـكون لفظ الجل موضوعة للسحاب ولفظ الحاجة للشجرة الصغيرة واما المركب من العقل والنقل
فهو كما اذا استفدنا مقدمتين مناسبتين من نقلين ورتبهما العقل حتى حصل منهما نتيجة وطريق
تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا اذا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف
ومن نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين
ان الجمع المعرف للاستغراق قال قدس سره الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ
وهو من وجوه الاول اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له
تضمنا وبتوسط لزومه له التزاما اقول لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل
على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب عليه ان يتقدم على ذلك تقسيم دلالة
اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد تكون عقلية كدلالة الصوت على المقصود
وقد يكون طبعية اي مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث
هنا انما هي الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء ليفهم الثاني عند اطلاق الاول
وقد اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم متعلق بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة
صفة للفظ الدال والفهم صفة للفاهم فيغايرها وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق
فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم
المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه مطابقة كدلالة لفظ الانسان
على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كان بتوسط كونه في الذهن المعنى الموضوع له

اللفظ

اللفظ كانت دلالة التزام كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة وفايدة قيد
التوسط في الدلالات الثلث لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء
وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين معا اعني ضرورة الوجود وضرورة
العدم والعام وهو جزء لانه رفع احديهما واللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس
المشتركة بين الكوكب وضوءه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن
لكن الاولى بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا لفظ الشمس
يدل على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاول بتوسط لفظ الوضع له والثانية بتوسط لزومه
لما وضع له وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقض تعريفات الدلالات الثلث المذكورة
والضمائر في قول المص بتوسط وضعه عايدة الى اللفظ وفي قوله بتوسط دخوله عايدة الى المعنى الدال
عليه اللفظ وفي قوله وضع له عايدة الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عايدة الى المعنى الدال
عليه اللفظ وفي قوله له عايدة الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة وضعية محضة واما
الباقيات فبمشاركة العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم ذلك المركب
وذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء اللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني اذ لولاه لم يتحقق
الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا للمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من
حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي
لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتنافرة في الخارج قال قدس سره
الدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزءه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد
اقول هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال
بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول
فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق اذا جعل علما وما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل
علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له جزءا دالا لكن على غير جزء المعنى او دال

على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي به انسان فانه حال العلمية لا يقصد بالحيوان
الدلالة على جزء منه وبالناطق الدلالة على الجزء الاخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة
على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي
تاما فتاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كرامي الحجارة والمراد بالجزء ما هو اعم من
المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت وانما
جعل المصنف هذا التقسيم تابعا للاول لان مورد القسمة احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة
وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد
قد يكون بالنسبة الى المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الماشي مثلا فان
هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على اجزاء معناه التضمني اعني الحيوان لا
بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن
فيكون مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشي لكونه جزءه مع دلالة
اجزائه على اجزاء هذا المعنى فدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه بالمطابقة
فيكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان
المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانها تختلف بحسب اختلاف
الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث لقائمتين لازم بين عند المهندسين وغير بين عند
غيرهم وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه تقسيم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال
بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر
هذا فلنرجع الى شرح التعريف المذكور في الكتاب للمفرد والمركب واما المفرد فقد عرفه
بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فاللفظ
جنس تقييده بالدال يخرج المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة قد عرفت فائدته وقوله الذي لم يقصد
بجزئه الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما فانه يفرد مع ان

جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان الناطق
حال كونه علما على شخص انساني فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه فان الجزء
هو الحيوان في المثال المذكور وحين هو جزء هذا العلم لم يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة
على جزء المعنى والمركب في مقابلة المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه
كزيد قائم وعبد الله نعتا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن
في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق وامثال ذلك فيصح ان يصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد
والمركب فيجب ان يراد في التعريف من حيث هو كذلك والا لانتقض كل منهما في طرده ومع هذا
الزيادة يستغنى عن القيدين المذكورين آنفا قال قدس سره المفرد جزئي ان منع نفس تصوره
من الشركة وكلي ان لم يمنع اقول اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد
وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره
~~من ان يشترك~~ من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم كواجب
الوجود تع او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو سواء تعددت افراده في الخارج
كالانسان او لم يتعدد كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى آخر اعم من الاول وهو كل اخص
يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما وقع هو تحته والاول يسمى
جزئيا حقيقيا وانما كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد وان يكون مندرجا
تحت ماهيته المعراة عن المشخصات فهو اذن اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئي الاضافي فثبت
ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة
الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية بمعنى ان الاعم جنس للاخص لانفكاكه كما في التصور واعلم
ان جزئية اللفظ وكليته تابعتان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئيا
باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا باعتبار كلية معناه فاذن الكلية

والجزئية لاتصافه بالذات للمعنى وبالعرض للالفاظ والمصنف اضاف التصور المانع من الشركة
الى الهاء العائدة الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه واضافة
التصور اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره ويحتمل ان
يكون قد حذف المضاف فاقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه وضع المفرد الخ جزئي
ان منع نفس تصوره من الشركة والعائد يكون عائدة الى المضاف وان قصد به المعنى لم يحتج
الى هذه الزيادة الا انه انما يبحث هنا في تقسيم الالفاظ وايضا كان ينبغي ح ان يبين مراده
من المعنى المفرد واللام في المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس **قال** قدس
سره والكلي اما نفس الماهية او داخل فيها اما جنس او فصل او خارج عنها اما خاصة او عرض عام
اقول يريد تقسيم الكلي من المعاني الى الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس
ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه وانما يزداد عليه بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقي
كالانسان الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة
في جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها اي جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها او لا
والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام المشترك
بينها ورسموه بانه كلي على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان
ورسموه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء في جواب
ما هو يطلب كمال حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز له عن غيره المقوم له وهذه الثلثة
يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق
على غيرها وهو الخاصة كالضاحك للانسان ورسموها بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة
فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا بها بل يشترك معها غيرها فيه وهو العرض العام كالماشي للانسان
ورسموه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان يسميان
العرضي فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث

عن اقسا

عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى البواقي بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره هاهنا بل بالكتب
المنطقية انسب **قال** والخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة
او بطيئها وسهل الزوال او عسره **اقول** الخارج عن الماهية اعني العرضي لها سواء كان مختصا بها وهو
الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا
واللازم اما ان يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها وجودا وتوهما مثل الزوجية للاثنين والفردية
للثلاثة او للوجود كالاسود للزنجي والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون
التوهم اذ قد يتصور زنجيا ابيض ورومیا اسود ولازم الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم
للشيء بماهيته فهو لازم له حالة وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده الخارجي
ولا ينعكس ما لا يكون لازما بماهيته كما ذكرناه من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال
كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشيب والشباب وايضا فهو اما سهل الزوال كقعود الحليم او عسره
كغضب الحقود **قال** قدس سره الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة
وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم **اقول**
هذا هو التقسيم الثاني من تقسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلاث
اللاتي هي مادة الكلام وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه
بل تتوقف دلالته عليه الى انضمام لفظ آخر اليه او يستقل اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى
انضمام لفظ آخر اليه والاول الاداة اعني الحرف كمن وعلى فان معنى كل منهما لا يفهم من لفظه
المجرد عن لفظ آخر بل يتوقف فهم معناه الى ضم لفظ آخر اليه كما تقول زيد في الدار او على السطح
والثاني اما ان يدل بصيغته ووزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحال
والاستقبال او لا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم فان كلا من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة
على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني الاسم كرجل وفرس
وثوب وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان بصيغته لئلا يرد ما يدل على الزمان المعين بجوهره كامس

والغبوق وغيرها فانها اسماء مع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل ذكره دخل مثل هذه الاسماء
في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد والثاني غير منعكس
قال قدس سره الثالث اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمضمرات ان تشخص المعنى
والمتواطئ ان تساوت افراده والمشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية
ومقابلاتها وان تكثرا فهي المتباينة سواء تعاند الموضوعان كالضدين اولا كالذات
والصفة وان اتحد المعنى خاصة فهي المرادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان
وضع لهما معا بالنسبة الى كل واحد منهما والمجمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع
لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او
العرفي ان غلب وكان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا
هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد
والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان اللفظ
المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون
اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول
ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان
يكون متشخصا او غير متشخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا لانه اما ان يفتقر
في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع اولا الثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما
يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه يسمى به وموضوعا له والاول المضمر
كانا وانت فانه انما يدل على تشخص معناه اذا اقترن بقرينة التكلم او المخاطبة والثاني وهو
كون المعنى غير متشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السواء من غير تفاوت
وهو المتواطئ اي المتوافق افراده فيه كالانسان الذي تساوى فيه افراده من زيد وعمرو
وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطئا تبعا لمعناه اولا بالسوية بل يكون افراده

متفاوتة

متفاوتة بان يكون بعضها اولى من البعض الآخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه
للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للآخر كالوجود بالنظر الى العلة
والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الآخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج ويسمى
اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما سمي بذلك لان الناظر فيه يتشكك بين المذكورين كونه
مشتركا وكونه متواطئا لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار
نظر الناظر الى الاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لافراد مختلفة وهو معنى المشترك
وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى يعتقد كونه متواطئا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا
بحسب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير
معنى الآخر وانما قلت بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ
مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا يتحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل واحد من ذينك اللفظين
غير مباين للآخر لان تكثر المعنى هنا ليس لتكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر عند وحدة اللفظ ضرورة
تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الآخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند موضوعا
هما بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم
كالعمى والبصر او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن
الآخر اما باعتبار كونه جزءا منه كالانسان والحيوان او صفة لازمة له كالانسان والتعجب او خارجا
كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام يسمى متباينة واعلم ان التباين انما يلحق
اللفظ عند نسبته الى لفظ آخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما فحصولا يتعقل الا
مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة
مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا
في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة
له بحيث يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك فان قلت يرد عليك كون اللفظ الواحد نوعا للمتكثر

شخصا كهو الا ان اثبات ان هذا دفع لصاحبه قلت لا نم فان المراد بالمعنى واللفظ وتكثره
انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المتكثرة آه واحدة فليست من هذا القسم وانما المكثرة
لم يعتبر الوحدة بالتشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون
من تلك الجنبة دال دلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام
لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا والاول المشترك
كالعين الموضوع للينبوع والطهر والجولة الموضوع للسواد والبياض والعين الموضوع للباصرة
والنابعة والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى معنيه او معانيه مشترك وبالنسبة الى جزئية
كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الاخر وحده امر معلوم فكان من
هذه الجنبة مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم فكان
مجملا والمص طاب ثراه عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منها مشتركا وبالنسبة
اليهما معا [illegible] نظر فان الاشتراك لا يتعقل الا بين شيئين والثاني وهو ان لا يكون
موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد وان يكون موضوعا لاحدهما ونقل الى غيره
فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه او يغلب
استعماله في المنقول فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه حقيقة والى معناه
المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع
وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول منه سمي منقولا ثم الناقل له
اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة اولا
لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج والثاني
يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان
المخصوصة والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك
عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة

لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس هذا كله ان كان النقل لمناسبة
بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر
الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى
الرجل وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما فسره النحاة به فان المرتجل عندهم ما جعل علما لشيء ولم ان ده
يكن منقولا اليه عن معنى اخر قيل الثلثة الاول اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وكونه كثيرا
ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك لاتحاد معنى كل لفظ منها لماكه
في خصوص وفيه نظر لما بيناه من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المباين كالعين
والقرء والتزويج وتحقق الاجمال بحسب تعدد المعنى واعلم ان لفظ هو في قول المص ضمير اللفظ المتحد
والهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كليته بقوله ان تساوت افراده فانه وجه
لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظة فيه لتخصيص ما فيه التساوي والا لم يتعين يتحقق
كونه متواطيا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي مع اختلافها في المفهوم الكلي لجوده
الصادق عليها فيكون اللفظ مشككا اللهم الا ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية
الا عند ثبات التساوي فيها في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظ والا لما صدق على شيئين
انهما متساويان اصلا ضرورة ثبوت التغاير بين كل مفهومين والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد
والتاء في قوله ان اختلفت عائدة الى الافراد والهاء والالف في قوله وتقابلا انها عائدة الى
الاولوية والاقدمية والاشدية والمراد بالتقابل هنا تقابل التضايف فتقابل الاشدية
مثلا الاضعفية وقوله فهي المتباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله فهي المرادفة
اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها لان قوله وان اتحد المعنى خاصة يفهم منه تعدد
اللفظ هنا والضمير في قوله لهما معا عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لانه قوله وان ذكرام
اتحد المعنى اللفظ خاصة عليهما كما قلناه في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منهما وقوله

ايهما وقوله لاعتدبها **قال** قدس سره الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص
وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل فان كان راجحا فهو الظاهر والمشترك وهو مطلق الرجحان المحكم
وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه
اقول هذا تقسيم اخر للفظ المفيد اعني الدال على المعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى
بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب اولا الثاني النص وهو الراجح لدلالته على معناه المانع
من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي
وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة معناه منه بحسب تلك
اللغة ومحتملا بالقياس الى لغة اخرى والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب تلك اللغة
التي وقع بها التخاطب اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل اولا والاول
هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مأولا كلفظ الاسد فانه
ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس ومأول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه
الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه
ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه
ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كلاهما متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر
الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه فقد اشترك المجمل والمأول في ان كلا منهما ليس
راجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والمأول لكن المجمل
بالمرجوحية والمجمل عنه بلبسها وقول المص وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير
المحتمل والمراد تساويهما في افادة اللفظ وفي جعل الرجحان محكما ونفيه متشابها نظر اذ المحكم
اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة لا نفس الرجحان
وعدمه **قال** قدس سره الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة اولية

فهو الامر

فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال والدعاء ان قارن
الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء
والعرض وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو
المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة واداة
او من غيرهما **اقول** لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول
على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او
غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية
وضعية اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو وتركيب القول
على المخاطب كقول الانسان لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول
الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع
والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل دلالة
اولية وان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس مندرج تحته انواع كثيرة
كالتمني نحو ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل
ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء مثل يا يحيى والعرض مثل الا تزور وان
كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجمل الاسمية مثل قولنا زيد قايم
والفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق
والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص
ويدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله تعالى وخبر
رسول الله وما لا يحتمل الصدق اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال فيها
انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من
حيث مفهومها محتملة للصدق لهما واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين ثانيهما

كالسماء فوقنا والارض تحتنا

احدهما قيدا في الاخر ومخصص له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما لفظ واحد كهذا المثال
فان لفظ الانسان قايم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان
الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في
اكتساب التصورات فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف
والصفة كرامي الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة
مثل صعد على او من غيرهما اي غير الكلمة والاداة كمركب من اسمين كزيد وعمرو او من فعلين
مثل جلس يتكلم او من حرفين مثل بل منه والضمير في قوله لهما او غيرهما عايد الى الكلمة والاداة
والمراد بالكلمة الفعل وعنى بالاداة الحرف وهي لغة الالة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم مما
ذكره المص من التقسيم ههنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان
كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى
ان يقال اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام
او على طلب الفعل وهو الامر وقسماه كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي او لم يدل على الطلب
اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا فهو التنبيه **قال** قدس سره السادس
اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال
على المعنى وغير دال كالحرف الهجاء الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا
كالجزء والقضية **اقول** هذا تقسيم اخر للفظ المفرد باعتبار انقسام معناه اللفظي وكان الاليق
تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا له بباقي تقاسيم المفرد السابقة
لما عرفت من تقدم المفرد على المركب لكن لما كان هذا تقسيم اللفظ المفرد باعتبار دلالته على
اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون
لفظا وقد يكون معنى غير اللفظ والثاني قد ذكر اقسامه والاول اما ان يكون ذلك اللفظ اعني المدلول
مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال على معنى

كالكلمة

كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ اخر
دال على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ اخر دال على معنى كقام الدال
على معناه الثاني لفظ دال على لفظ اخر غير دال على معنى وذكر منه مثال لفظ الحروف
الهجاء فانه انما قال يدل على كل واحد من الحروف الهجاء كالالف والباء والتاء مثلا فانه لا يدل
على شيء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نسلم عدم دلالة كل واحد
من الحروف الهجاء على معنى فان الالف يدل على المدة والباء تدل على رقمها المخصوص بها
وكذا باقيها وح يكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نعني بعدم
دلالته على شيء الا دلالته على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا
الجواب اعترافا بدلالته على معنى فلا يدفع الايراد المذكور والحق في الجواب ان يقال
المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره
من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك
الرقوم موضوعة لها وعلى هذا تكون مهملة والمهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع
له معنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على
لفظ كديز لا يدل على شيء وايضا التمثيل المذكور بحروف الهجاء غير مطابق لهذا القسم من
وجه اخر وهو ان لفظ مركب موزون والقسمة اللفظ مطلقا المفرد وفي الملخص الرازي انما مثل
به لانه جعل موردا للقسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بالافراد والتركيب الثالث لفظ دال على لفظ
مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قايم وهو لفظ مركب دال
~~على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل معناه~~ وكلفظ الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب
دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الرازي في المحصول الاشبه انه غير
موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والمص طاب
ثراه اهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده عدمه لا يتكلم الا لغرض الافادة

السادس نقصانهما عد من العدة نقصت الفاء التي هي عوض من الواو وحركة الدال
السابع نقصان الحركة مع زيادة تكارم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الفتحة الثامن
نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت حركة اللام وزيدت الياء التاسع
نقصان الحركة مع زيادة تضارب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة
وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة دبابة من الدبابة نقصت التاء و
زيدت ياء ساكنة الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة ثبت من الثبات
نقصان الالف وزيدت فتحة الثاء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة تهاجر
من الهجرة نقصت الواو وزيدت الالف وفتح الفاء الثالث عشر نقصانهما معا مع
زيادة تهارم من الرمي زيدت الالف متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحت
الراء الرابع عشر نقصانهما مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزيدت
كسرة العين الخامس عشر نقصانهما معا مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت
الالف التي هي بين اللامين وحركة اللام الاول وادغمتا في الثانية وزيدت الالف
بعد الكاف **اقول** لما اشار المص طاب ثراه الى الاقسام الخمسة عشر الممكنة على سبيل
الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها زيادة في ايضاحها وانما بداه
بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم البسيط على المركب طبعا فاذا اقدم وضعا وافق
الوضع الطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان
عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان
الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع
الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول زيادة
الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل الماضي انما زاد
على المشتق منه وهو المصدر بفتح الباء وهي حركة بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة

الاعراب

الاعراب لان حركة البناء اللازمة للكلمة لا يفارقها فصارت كالجزء منها واما حركة الاعراب
فهي عارضة مفارقة للكلمة زايلة عنها عند زوال العامل فلم يكن معتدا بها
قيل على هذا لا نسلم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية
ولا الصيغة كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق الحركة الاعرابية
سواء كانت رفعا او نصبا او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب المصحح فان اقتضى اللزوم وعدم
الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى اعتبار حركة الاعراب المطلقة فان قلت الحكم بالاعراب انما هو في
الاسم بعد تمامه واصله السكون ولا ينافي هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب
لان نظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من هذه
الحيثية بخلاف الاشتقاق فان نظره يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الاول
قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر الى الوضع اصله الوقف بدليل نصهم على ان الاصل في الافعال
البناء والاصل في البناء السكون فكيف يعتبر حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب
سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما يلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل فكما ان الشخصية
محتاجة الى عامل شخصي كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعي فهو عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة
البناء فان لحوقها للكلمة لا لسبب خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وهذا
القدر كاف في اعتبار حركة البناء والغاء حركة الاعراب واذا اردنا التمثيل بكلمة مشتقة
زيد فيها على مصدرها حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب وقتل من القتل فان الراء في المثال
الاول والتاء في المثال الثاني ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل الثاني زيادة
الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو الكاذب انما زاد على مصدره المشتق منه
وهو الكذب بالالف خاصة الثالث زيادة الحرف والحركة معا كطالب من الطلب
زيدت في طالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر الالف وحركة الباء للبناء

ولا الصيغة ... مطلقة

عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه وضعت
الالفاظ للمعدومات بل للممتنعات وقد ذكر بعض المتاخرين في مثاله العذيان والحق ان يقال ان
اريد بالمركب ما يدل جزءه على جزء معناه لم ينتقض بمركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى اخر جاز وقد
وجد لفظ دال على مثل ذلك كمهملين فانه لفظ واحد صادق على مثل قولنا ديز لج وهو مركب
لا يعني شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا
اعم من ان يكون مهملا او مستعملا مفردا او مركبا كقولنا لفظ قال قدس سره الفصل
الرابع في الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك
الاصل الاصول وهو اما بالزيادة او النقصان او بهما اما في الحروف او الحركات او فيهما فالاقسام
خمسة عشر اقول لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة على الصفة وذكر المصنف
الاول وانواعه واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو مشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك
وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث ههنا يتعلق اما بماهية
الاشتقاق او باقسام المشتق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما
الى الاخر وزيف بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبانه
منقوض بالفعل الماضي والمستقبل كضرب ويضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب
وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال اخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل
يدور في تصاريفه اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف
تقلبات الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى مخالفة لها لتدل على المعاني
المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرفت الشي اذا جعلته في جهات
مختلفة تشبيها بتصريف الرياح من جهاتها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة بحسب تصاريفها
كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان
الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل

على المعاني

على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب
ومضروب واضرب واضرب موجود مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول
يدل على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس
على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك
الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة فيه فانه لا يجب بقاؤها عند تصاريفه وحروف الزيادة
عشرة يجمعها اليوم تنساه وليس المراد بها انها تكون زائدة دائما بل ان كان في كلمة حرف
زائدة فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب على كل حال لا بد في الاشتقاق
من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ
اخر موضوع لمعنى مناسب لمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل
وتعيين لحق الفرع اما زيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف او هما معا
او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا
هف واقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة زيادة
حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان بحسب سته واقسام اجتماع
احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة في مثلها
تسعة فاذا اضمت الى السته صارت خمسة عشر والسته بسايط اذ ليس فيها الا تغير واحد
اما بالزيادة وحدها وهي الثلثة الاول او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة
الحاصلة من ضرب الثلثة الاولى في الثانية فمركبات اذ كل واحد فيه تغيران تغير زيادة
وتغير نقصان قال قدس سره الاول زيادة الحركة فقط كطلب من الطلب فان حركة البناء كاللام
بخلاف حركة الاعراب العارضة الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب الثالث
زيادتهما معا كطالب من الطلب زيد الالف وحركة البناء البنائية الرابع نقصان الحركة
فقط كحذر من حذر نقصت حركة البناء الخامس نقصان الحرف فقط كخف من الخوف

٣١

العدم

خلقه الاصوات والحروف الدالة بالاجسام الجاوية بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني
الكلام النفسي الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والمخلوق ليس هو المخلوق
بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى الله تعالى
صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت التاثير ليس امرا مغايرا للاثر
والا لزم التسلسل وايضا التاثير ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة
قدم المنتسبين لكونها متقدمين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير اخر ويتسلسل
والقول بالكلام النفسي القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام والتعلق
ليس عبارة عن التعلق ولو سلم ثبت المقصود ايضا لانه ليس قايما بذاته تعالى لكونه حادثا
وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قايما لزم التسلسل ولزم قدم العالم لان قدم التعلق
الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق والرابع احتج الاشاعرة
بالاستقراء وهو ههنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة
على ذات المعنى المشتق منه قايم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه لوجود الصور
المذكورة قال قدس سره ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى
منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك
بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق
المتكلم المخبر والمؤمن للنايم اقول هذه المسئلة الثانية من المسايل الاربع
وهي انه لا يشترط صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه
وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابن سينا خلافا لجمهور الاشاعرة احتج الاولون
لوجوه ذكر المصنف منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب
وهذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال والماضي بدليل انه قابل للتقسيم
اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة وح يصدق على من انقضى منه الضرب

انه ضارب

انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان الحاصل الذي هو احد
قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلب الثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب
مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمروا امس ولو لم
يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض لكان هذا
الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك
الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما
صدق المتكلم والمخبر على حقيقة واحدة والتالي باطل اجماعا فكذلك المقدم بيان الملازمة ان
الكلام مؤلف من حروف متواكية تقدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك
فبقاؤه ممتنع التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى بان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار
التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام
امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى للمشتق منه شرطا في صدق اللفظ
المشتق لما صدق على النايم انه مؤمن والتالي باطل وكذا المقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان
اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال
النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود
المشروط عند عدم الشرط قيل على الاول ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان
موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل
حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل
الفعل كما يقال زيد ضارب عمروا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان ههنا كذلك
وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اللفظ

لا يمكن اجتماعها الا ان يكون

ولو لم يعتبر حركة البناء قلت في امثال هذا القسم ضارب من الضرب زيدت الالف وكسر
الراء الرابع نقصان الحركة فقط كحذر من حذر فان الراء في حذر الذي هو اسم الفاعل وفي
الماضي محركة للبناء وهذا بناء على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي
ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثال ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها محركة في الفعل المشتق
وساكنة في المصدر المشتق وهذا على راي الكوفيين حيث ذهبوا الى اشتقاق المصدر من
الفعل بدليل توكيده بالمصدر المشتق مثل قمت قياما والمؤكد اولى بالاصالة من المؤكد
الخامس نقصان الحرف فقط كخف نقصت الواو فانها موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة
في الفعل الامر المشتق السادس نقصان الحركة والحروف معا كعد من العدة فنقصت الهاء
التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايضا حركة الدال فانها مفتوحة في العدة
ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي تاء في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي تاء
السابع نقصان الحركة مع زيادة تها كرم من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها الثامن
نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزيدت ياء وهذا
بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي المشتق منه
فقال في مثاله عاد من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف
بعد العين التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت
حركة الضاد وزيدت الهمزة محركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادة
ديان من الديانة نقصت التاء التي هي تاء عند الوقف وفي الخط وزيدت ياء ساكنة
مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا ان حركة النون التي قبل التاء في المشتق منه
مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم بل القسم الخامس عشر
وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم والكف من الكيف
نقصت الياء وزيدت الالف الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة مثال
بنت

بنت من النبات نقصت الالف وزيدت حركة الباء للبناء الثاني عشر نقصان الحرف
مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة
الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا
مثل ارم من الرمي زيدت الهمزة محركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء
الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت
الواو وحركاتها وهي الفتح وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف
معا مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة
اللام الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الالف بعد الكاف **قال** قدس سره ولا يشترط
قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب
قايم بغيرها **اقول** لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في
ذكر احكام المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة لنا انه
لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي تصدق عليها المشتق شرطا لصدق
اللفظ المشتق بما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم
واما الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا
لمن صدر منه الضرب وح يمتنع صدق الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه
ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قايما بذاته تعالى وانما يقوم باجسام جسمانية فلو كان صدق
اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجد المشروط بدون الشرط وانه
مح وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قايما بذاته تعالى لانه عبارة عن المخلوق اذ
المخلوق عنده لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قايما بالذات الله تعالى بالضرورة فان قلت
لا نم ان الضرب قايم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القايم بالمضروب بل المراد والتاثير القادر
فيه وذلك التاثير انما هو قايم بالضارب لا بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار

اي الحركة

وهي مسايل اربعة الاولى انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على قيام المعنى المشتق منه

اي الضرب

لانه عبارة عن الحروف والاصوات الدالة الممتنع قيامها بذاته تعالى

المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع بالمنع من كون صدق المشتق على النائم
حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل
لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب
عن الثاني وعن الثالث انه لا قايل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاءه وبين ما يجتمع فالقول به
خرق الاجماع وفيه نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له
وخرق الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل مع الاطلاق الحقيقة
قال قدس سره وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي
من اطلاق كافر للمؤمن بعد لا يقتضي المنع اللغوي اقول لما ذكر الادلة على ما اختاره لغة
اشار الى ما عارض له الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى جمع
منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس بضارب الآن ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق
عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فلا اتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب
الآن وصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس
بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو صدقا
معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب
الآن لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الآن اخص من ضارب مطلقا فيكون
سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم
مطلقا واذا كان ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق العام
لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب والضرب
ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والآتي
كالسيف والسوط والقابل اي المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الآن كان ذلك نفيا

لجزئي معين

لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع في الآن واذا قلنا ليس بضارب مطلقا
كان ذلك نفيا لكلها باعتبار الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى
هذا اشار المصنف طاب ثراه بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي وقولهم
في الدليل فصدق الكل مستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب
الاثبات اما مطلقا في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق
صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزءه ليس بصادق فان قلت ليس
بضارب الآن قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة
مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم
لصدق العام بالضرورة قلت لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والآن ليس قيدا للسلب
مطلق الضرب بل للضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا الآن ومعنى
قولنا ليس بضارب بضرب موجود الآن فلو كان المراد به كون الآن قيدا للسلب
مطلق الضرب منعنا من صدقه وكيف لا وقد علمنا انه يصدق على من انقضى منه الضرب
انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعده ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا
انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نسلم انه حينئذ يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب
اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان انما تناقض المطلقة الدائمة والثاني لو لم
يشترط بقاء المعنى المشتق منه لكان يصدق على من كان كافرا واسلم من صحابة رسول الله
وآله انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب المنع
ههنا ليس من جانب الوضع اللغوي بل هو سائغ بالنظر اليه وانما منع منه الشرع تعظيما
لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع
قال قدس سره ويجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح لم يشتق
لها اسماء منها اقول هذه المسألة الثالثة من مسائل الاربع وهي ان قيام المعنى

بالذات لا يوجب ان يشتق لها اسم منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة
لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه والتالي بط فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان
التالي فلان انواع الروايح كرايحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قايمة بمحالها المذكورة قطعا
مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسماء اتفاقا وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام
المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان
ايجابه للاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القايم بالذات ذا لفظ موضوع بازايه اذ الاشتقاق
لا يكون من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق و
انواع الروايح وان كانت قايمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرايط المذكورة فانه
لم يوضع لشيء منها لفظ بازايه **قال** قدس سره ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه
من غير دلالة على خصوصية الشيء **اقول** هذه رابعة المسايل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق
كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه
جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي ولو دل
على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض واما خصوصية
ذلك الشيء فلم يوضع له اللفظ ولا هي من اجزاء موضوعه فانتفت دلالة المطابقة والتضمن
والدليل على ما ذكرناه ان يقال لو كان مفهوم الابيض انه جسم ما له البياض لكان قولنا الجسم
ابيض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم جار مجرى قولنا
الجسم ذو البياض جسم ولا شك ان هذا هذر غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه
يصح ان يقال لو عرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد **قال** قدس سره الفصل
الخامس في المترادف وقوعه في مثل اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولامكان
ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر والباعث عليه من واضع

واحد

واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة لقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا
القلب والسجع والتجانس وغيرها **اقول** الكلام في المترادف اما في ماهيته واما في احكامه
اما الاول فنعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ اخر من حيث هو كذلك
فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى لكونه موضوعا لفظ اخر يخرج اللفظ
المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف
انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا
والترادف لغة المتابعة وانما اهمل المص تعريف الترادف ههنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ
الى المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن استيناف ذكره واما احكامه فمنها الاول انه
جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة
فظ واما بيان انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة
فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحدة من لفظي البشر والانسان موضوعة
للحيوان الناطق وان كل واحدة من لفظي القعود والجلوس موضوعة للوضع المخصوص وقولهم
في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه ممكن ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى
لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات
ويمكن ان يضع واحد لفظين او ازيد لمعنى ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل
ما فيه من الفوايد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد
لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين
دون الاخر مثل قول الشاعر ابلى الهوى اسفا يوم النوى بدني وفرق الهجر بين الجفن والوسن
فانه لو قال بدل النوى البعد لم يتم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن
ولم يحصل القافية وكذا السجع والكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان
ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين

الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحد منهما لفظي

متباد وبين يدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل جعفظ
العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب في التجانس التام في الالفاظ
الاصلية واما غير التام في الالفاظ الفرعية كالجموع والتثنية والمشتقات كالافعال واسماء
الفاعلين والمفعولين وقد يقع التجانس فيهما بسبب الترادف وهو كثير مثل وسايل
تجد وسايل فان الثاني جمع وسيلة المرادفة للوصيلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون
على لفظة واحدة من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما لما امكن هذا التجانس وكذا
قول الشاعر وحللت فيهم سايلا ووجدت جودا سايلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لاتحاد ها
وتعدد معناها لم ينافه كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة
عند قوم ويكثر استعماله في معناه دون مرادفه ويعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس
الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعرف
في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل لفظ
بلفظ اخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو معنى اي م
التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح دلالة منه وهو خطاء فان الحد يدل
بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال قدس سره ويمكن افراده بخلاف
التابع والمؤكد يفيد تقوية لاصل المعنى والحد يدل على علل الشيء المغايرة له ويمكن اقامة
كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعاني اقول ههنا
مسئلتان اوردتان من مسائل احكام الترادف الاولى في ذكر ان الالفاظ انها مرادفة
وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان عطشان نطشان قال قوم هما حسن لبس م
مترادفان وابطل المصنف ذلك بان المترادف يصح افراده اي اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه
كقوله تعالى ما هذا بشرا ان الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان
ولابس م ولا نطشان وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال بعد ذكر متبوعهما فلا يكون التابع مرادفا لمتبوعه

المؤكد

المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطاء لان المؤكد انما يفيد تقوية
دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما
ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد
لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الرازي بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما فهم
من لفظ آخر وفيه نظر لان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس
لفظا بل معنى بل يدل عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد يكون لا بلفظ موضوع لتقوية
ما يفهم من لفظ اخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد على انه موضوع
له ولان بعض المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال
التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له شخصا والمؤكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة
لفظ مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رأيت زيدا نفسه
او عينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كجاءني الرجلان كلاهما او المرأتان كلتاهما وللجمع مثل كل
واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ اما في المفرد
كقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل او الجملة كقوله
عليه السلام والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز
التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه مستفاد من استقراء اللغات ومنها الحد والاسم
المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان والحق خلافه
لان الحد يدل على بالمطابقة على علل المحدود واعني مقوماته التي يتحقق بها حقيقته والاسم
انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين
المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه مطلقا
ومنعه فخر الرازي وفصل اخرون فاجازوا اقامة المترادف مقام مرادفه من لغة ومنعوا
عن غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد والفاعلية والمفعولية والاضافة

افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار
وجه وموضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لانها موضوعات
اللفظ وقوله في المترادف بتعدد الحقيقة وفيه نظر اذ قد يتعدد ومثل المترادف كمرادف اللفظ المشترك
اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب وقال اخرون
انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القرء
لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يتبادر
فهمه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل
على تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لبادر فهمنا للمشترك بينهما ولو كان
حقيقة ومجازا لبادر فهم المعنى الحقيقي دون المعنى المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا
عن احدهما الى الاخر لفهم المنقول اليه دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو
المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض
واما الثاني فظ واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك ووجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان
ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك
معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل البدل ويكون
الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا
عند اقترانه بها ولا يلزم من انتفاء الفايدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع
وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وفاقا مع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع
تحتها مفصلة واحتج القائلون بامتناع وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير
جعل اللفظ مشتركا بين معنيين اذا اكثر يفوت ذلك الغرض ضرورة تردد السامع بين معاني
ذلك اللفظ وعدم حمله على احدهما والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه اما ان يكون مقترنا
بقرينة زايدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فايدة او لا بقرينة زايدة فلا يفهم منه شيئا اصلا

يكون

فيكون اطلاقه عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من
فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع مع اللفظ على وجه التفصيل او على وجه
الاجمال او كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة
انما يمنع من افهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من
استلزام ذكر القرينة التطويل بغير فايدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان تكون
القرينة مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا
يؤثر افهامهم غرضه وايضا السعي في تحصيل القرينة المعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي فيه فايدة
وهو تحصيل الثواب ونمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك المجرد من القرينة
بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى
المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان
الافهام التفصيلي مقصود في بعضها وعنهما معا ان ما ذكرتموه على تقدير صحته يمنع وضع المشترك فانما يمنع
من وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه من قبيلتين واسماء احد سببي النفي لا يدل على انتفائه
مطلقا قال قدس سره البحث الثاني في ان مفهوما اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر
والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك
بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود والمسمى به ثم اطلاق الاسود على هذا
الشخص على القار بالتواطؤ ان قصد اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب اقول
يريد الاشارة الى تقسيم اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل
واحد منها وانما قال مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروريا الوجود
في المشترك وما زاد عليهما غير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان
لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما القرء
المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد

وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسط عروضه لها يعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا
صح ضم معنى الى معنى اخر حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفهما
مطلقا قطعا فانه اذا جاز ان يقال رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا
يضرب سبعا او رايت انسانا يضرب سبعا ورايت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل
واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه
لصح ان يقال خداي اكبر والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من
الملازمة ان ارادوا تكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة
بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان ارادوا الدلالة على مفهوم الله
اكبر فلا نم بطلان التالي وحقيقته ظاهرة اما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لا اخذ
في حالة التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغة من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل
من المترادفين مقام صاحبه من لغة ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما لمفسدة
وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق الجواز
مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا اما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ
المرادف للفظ اخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا ينبغي ما افاده اللفظ
المستعمل فيها والهاء في قول المص ويمكن افادة عايد الى المرادف قال قدس سره
الفصل الثاني في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع
لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المرادف بقيد الحقيقة وخرج
بالوضع الاول لهما المجاز هو كذلك خرج منه المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف
ووجوده واقع جوازه والامكان وقوعه من القبيلين او من القبيلة الواحدة ويكون
الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس واحتجاج النفاة
بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية
موجودة

المشترك

لمرجح

ومن حينئذ

لا دعا

موجودة اقول لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان
المعنى في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف
عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المص
بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وبقيد بالموضوع
يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظا اخر في وضعه لتلك
الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقايق كثيرة كلفظ
العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وضعا
اولا يخرج المجاز والمنقول ايضا فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن
ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي متفرع على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما
وقوله من حيث هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول
للانسان والفرس وهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث انهما حقيقتان
متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور في المحصول
الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى نعم في المحصول قيد المختلفين بالاختلاف وههنا
اهمل ذلك واظن ان ذلك مما اسقطه الناسخون لان في شرح التعريف ما يدل على ذكره و
ذكر في التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك فثنى الضمير اولا وهو ضمير
الحقيقتين ووحده ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الى الناسخين وفي هذا التعريف نظر اما
اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل
اذ الموضوع لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما
يصدق على الشي الموجود والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والاخر عدمي
كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه قوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطي وفيه
نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت

قوله م

ثانيا م

وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا للاخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة
عن احد الطرفين اللذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو
رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان
الاول جزء من الثاني ضرورة كون رفع احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق
لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع
احد الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود بالنسبة
الى شخص ذي سواد يسمى اسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى صفته
وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص المفروض اعني ذا السواد المسمى
بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان قصد اللون اعني كونه ذا سواد لكون هذا المعنى متحققا
فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد
القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما موضوعا له علما عليه كان صدقه عليه وعلى
القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوما بالذات قال قدس سره ومنع بعضهم من
اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفائدة مشترطة في الوضع بحيث
اذا اطلق استفيد منه معنى والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه الا التردد
بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو ممنوع لجواز وقوعه من واضعين اقول
هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الرازي في المحصول من انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا
بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد
شيئا والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا
التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وبعده
والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره
من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضع احدهما الوجود معنى

والاخر لعدم ذلك المعنى من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود الالفاظ
المشتركة على انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير التردد
المعلوم لكل واحد ممنوع فان قولنا اعتدي بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق
هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وكذا لو افرضنا وضع الواضع لفظ
الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال قائل علمت الالف افاد هذا الاطلاق انه معين لاحد
الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق نعم قد يعرى اطلاق
مثل هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المراة ذات قرء لكن عدم
افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم من الثاني قال
قدس سره البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه الا على سبيل
المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعماله
في البعض وان اريد المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد تقتضي
الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله
فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى
جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان
الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء
اخراج اللفظ عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد به الخشوع
والفائدة موجودة وهي دلالة اللفظ على احدهما بعينه اقول اختلف الاصوليون في
جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر
وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي واوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند
التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ
العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الرازي وهو اختيار

اللهم واحتج عليه بما ذكره فخر الرازي في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك
بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا للمجموع كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون
وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول
فظاهر لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع يكون ح استعمالا له في غير ما وضع له
فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة يمنع من حمله على حقيقته واما على
التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان
استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض
لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء الا به لا بجزء من افراده فارادة الافراد يقتضي
الاكتفاء بجزء من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال
اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما
ظ فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد واحد قصدا اولا وفي الثاني انما يقصد بالذات
والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصد كل واحد لا بالقصد الاول وبالذات بل
بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد من تلك المعاني
بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل واحد واحد بالتضمن وح لا يكون استعمال
اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نم
لزوم اجتماع التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بجزء
من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا او المجموع
مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة
لارادة كل جزء فيكون ارادة كل فرد متناقضة لارادة المجموع احتج الاولون
بوجوه الاول قوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان
الصلوة من الله تع الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة

[margin: بعض المعاني / او يراد به ح]
[margin: فكيف يكون]

مشترك بينهما

مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا فالاصل في الاستعمال الحقيقة والثاني قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع
والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود ههنا
اما ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول من الشجر والدواب واما ارادة وضع
الجبهة على الارض فلانه خص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالمخصص بعض الناس
معلوم لا شامل الجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على
سبيل الحقيقة لان الاصل في الاستعمال وهو المطلوب الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على
جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والقاء الباقي لزم احد الامرين
اما التحكم والترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه بط اتفاقا
فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك
المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا
فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين يدلان على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو
اعم من ان يكون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب
حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع
من استعمال لفظ الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله وصلوة ملائكته بل المراد بلفظ
الصلوة ههنا صلوة الملائكة فحسب والضمير في قوله تعا يصلون راجع اليهم دونه تع وخبر ان
في القول محذوف تقديره ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نم ان هذا الاستعمال حقيقة
والحقيقة تدل على الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والعام لا يدل
على الخاص وعن الثاني المنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة
بل المراد السجود بمعنى الخشوع والانقياد وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص

[margin: اي ايه الاول]
[margin: عام يصدق على زيد وعمر / لكن لا يقصد بخصوصه بل [illegible]]

يكثر من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم الحكم وعن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح
من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه
وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح
لان هذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متعين الارادة دون غيره
من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها محقق قال قدس سره البحث الرابع في انه على خلاف
الاصل اي المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وقد يتبعه امور
اخر مراده بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية عند اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة
المعاني الى اللفظ واحدة فلا يختص احدها بالفهم فيتحقق الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا
لما حصل سبق ما ادعى فيه الوضع دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند التخاطب اقول الاشتراك
على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك
كان الثاني اغلب على الظن من الاول استدل المص على ذلك منها بوجهين الاول ان
المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من
افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظ ومن كان كذلك كان الانفراد ارجح من الاشتراك
اما الاول فظ واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ
مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق
ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحدة منها كنسبته
الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح
من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظ فكان ارجح الثاني
لو كان الاشتراك مساويا لعدمه لما حصل سبق ما ادعى وضع اللفظ بازائه من المعاني
الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي بط والا لما حصل التفاهم ... عند التخاطب
من دون الاستكشاف والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان ... بالوجدان

فالملازم مثله بيان الشرطية ان السامع لذلك اللفظ يتردد وبين فهم المعنى المعلوم وضع
اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على
الآخر والشرع ومنها نظر اما الاول فلما بين من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء
على سبيل الاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول ولا لمطلق الغرض
الشامل للقسمين جميعا بل ان كان مفوتا للقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد
من القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون العدم والا لكانت حروف المعاني باجمعها
كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فالمنع من صدق الشرطية
والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك
لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى
الفهم دون ما يحتمل وضعه له ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما
كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم وللآخر مشكوك فيه نعم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك
المعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والحق في هذا ان سبق فهم المعنى من لفظ يتوقف على عدم
اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا على
عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى
المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان ارادته من
اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة
ذلك الغير منتفية على التقدير الاول ومحتملة على الثاني خاصة والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية
الاشتراك بالنسبة الى الانفراد انه موقوف على وضعين للمعنيين سواء كان ذلك الوضع
واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين مرجوح
بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على واحدهما بالضرورة واعلم ان الفائي في قول المص وقد يتبعه امور
آخر عائدة الى الوضع وتلك الامور التابعة للوضع المقصودة بالعرض هي دلالة الالفاظ الموضوعة

لمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسمى بدلالة التضمن ودلالة على لوازمه القريبة والبعيدة فهي
المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة ومحاسن الكلام ومزاياه
فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم
اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصودا للواضع بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول
وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد المصنف بهذا الكلام منها الجواب عن سوال الكمين
ايراده على ما ذكره وهو ان يقال لانم ان الفائدة الذاتية انما تحصل عند اتحاد الوضع فان اللفظ المشترك
يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض من
الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة
دلالة التزامية ليست بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه
في الجملة بل لكل واحد منها وذلك لازم لكل احد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض
المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا بل تابعا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد
مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصودا بالقصد الاول فكان الغرض من وضعها حاصلا
ومن جملة ما يتبع الوضع ليس مقصودا بالذات بل الغرض كون اللفظ مشتركا مجمل الدلالة
على معناه اذا كان حاورا عن واضعين قال قدس سره المبحث الخامس في وقوعه في
القرآن ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس للاقبال
والادبار اجيب المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل
من غير فائدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة او بدونها
اذا كان القصد البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة ولقائل ان
يقول يجوز فيما ادعى اشتراكه وضعه لغير مشترك ولاحدهما ويجوز به في الآخر ثم خفي لكثرة
الاستعمال اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه هل وقع في القرآن
العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المصنف وانكره الباقون احتج الاولون

بقوله

بقوله تعالى المطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل
الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل
وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج النافون
بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق
اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل
من غير امر منفصل او مجامعا لها فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع
من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة يناقض الغرض وكون مجامعته لها يستلزم التطويل
بغير فائدة اما الاول فلانا لا نم ان التجرد عن القرينة مناقض المطلوب من اللفظ لجواز كون المقصود
من البيان الاجمالي وهو افهام احد معنى المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات
وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا لا نم ان مجامعته للقرينة المعينة من اللفظ
يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظ وهو توسيع العبارة وايضا التكليف
بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض
المص على الحجة الاولى بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ عسعس
لجواز كون كل واحد منها موضوعا لقدر مشترك بين معنييه المذكورين اما على سبيل التواطؤ او
التشكيك ثم خفي لبعده واشتهر استعمال لفظ في فرديه المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون
اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الآخر على سبيل المجاز ثم خفي
كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل
العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة على
خلافهما كما تقدم فيبقى الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز
وغيرها مما لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال
فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك قال قدس سره الفصل السابع في الحقيقة

في الحقيقة والمجاز

والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه يقابل الباطل فالتاء للفاعل
فهي الثابتة والتاء للمثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل
فيما وضع له وضع في اللغة التي وقعت المخاطبة بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة
لما وضع له اللفظ **اقول** الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في تحقيق ماهيته او
في احكامه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت
لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتي
تارة بمعنى الفاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول
فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية
الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي
من قولهم جزت المكان الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لانه
يفيد التردد بين الوجود والعدم كانه ينتقل من الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل
في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما الثاني و
هو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان الحد الحقيقة في هذا الكتاب انها اللفظ
المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل
وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا غيره وقوله فيما وضع له يخرج
المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي
والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لها لغة وينبغي ان يراد في الحد من حيث هو كذلك
لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى
وضعين فلو لم يعتبر الحيثية لم تتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له وينبغي ان يزاد فيه ما به يصير كذا اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع له فيها من حيث كذلك

في لفظه واما في معناه والكلام في معناه

يعني اي التاء تجيء لذلك

لمعنيان في

بما هو

او قد عرفت فائدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وذلك التعريفان الشاملان للحقيقة والمجاز
اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا
مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق
كل واحد من لفظي الحقيقة على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة
فلما تقدم من انها مأخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود
من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق
لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة
في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام
التي يصح الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا
المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر او الموضع واما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ
المستعمل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه مأخوذ من التعدي واما اذا قلنا
انه مأخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذا
يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضع اي محل الجواز ان يستعمل
في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا ان تفسير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى
الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور والتعدي وانما اخر المصنف البحث عن الحقيقة والمجاز عن
البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز
متوقفان على الوضع والاستعمال جميعا **قال** واقسام الحقيقة لغوية وعرفية وشرعية
ووجود الاولين ظاهر فان ههنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء
اصطلاحات لم يوضع في اللغة لما اصطلحوا فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل
النحويين والقياس عند الفقهاء اما العرف فقد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل **اقول** قد تبين
ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان الوضع

والمجاز

عليهما

ملته

تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشرع انقسمت الحقيقة باعتبار
انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين اعنى الحقيقة اللغوية والحقيقة
العرفية ظ اما الاول فلانا لا نرتاب فى ان هذه الالفاظ وضعت فى اللغة لمعان واستعملت
بعد وضعها فيها ولا نعنى بالحقيقة اللغوية الا ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان هذه الالفاظ
مستعملة فى معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعانى كانت حقيقة فيها وان لم تكن موضوعة
كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فان الحقيقة موجودة
جزما وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق
فوجوده دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة
والمجاز جميعا واما الثانية وهى الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظ التى انتقلت عن موضوعها اللغوى
الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذى لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة او
الخاص وهو الذى يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان هذه الالفاظ موضوعة
فى اللغة لمعان واستعملت فى العرف فى غير تلك المعانى لمناسبتها لها كاشتهرت بحيث
صارت عند الاطلاق متفهمة لتلك المعانى دون معانيها اللغوية ولا نعنى بالحقيقة العرفية سوى هذا
القدر واعلم ان العرف العام منحصر فى امرين احدهما اشتهار المجاز بحيث يهجر معه الحقيقة مستنكرة
وجهات المجاز معدودة يأتى بيانها منها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية الشىء باسم مجاوره
مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة التى هى وعاء الماء
المحمول عليه وكتسمية الشىء باسم ما له تعلق به كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان
المطمئن من الارض والثانى تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوى كالدابة فانها موضوعة لغة
لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعان لما يستقر
فيه الشىء ويخبأ فيه ثم خصتا بالانيتين المخصوصين وتحقق علامات الحقيقة فى هذه الالفاظ فى

من ادا

من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها فى الدلالة عليها عن القرينة
وامتناع سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو ان لكل طائفة من العلماء
من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع
للمؤثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذى اسند اليه الفعل كزيد فى قولنا قام زيد والقياس
لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما
فى علة الحكم وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول
عند المنطقيين فان من المعلوم ان هذه الالفاظ لم توضع فى اللغة لما اصطلح العلماء على
وضعها له من المعانى وهى بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم
كل عارف بذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح على وضعها له دون معانيها اللغوية ومراد
المصنف بالاصطلاحات فى قوله وللعلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها فى المعانى
المخصوصة المغايرة للمعانى اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشىء باسم
متعلقه **قال** البحث الثانى فى الحقيقة الشرعية ونعنى بها اللفظ الذى نقله الشارع من موضوعه
اللغوى الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى اللغوى المنقول
اليه كالصلوة الموضوعة فى اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة والزكاة الموضوعة
فى اللغة للنمو وفى الشرع للقدر المخرج من المال والحج الموضوع فى اللغة للقصد ونقله الشارع
الى المناسك المؤداة فى المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين فى اثباتها ونفيها ونحن
قد استقصينا الكلام فى ذلك فى نهاية الوصول ونقول هنا ان قصد الاثبات فى عدم ارادة هذه النافى
المعانى شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابرة وان قصد انها مجازات لغوية فهو حق لكنها
حقائق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات لان التقدير ان العرب لم تضعها
لهذه المعانى وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القرآن عن كونه عربيا والتالى باطل
لقوله تعالى بلسان عربى ولقوله انا انزلناه قرآنا عربيا **اقول** لهذا القسم اعنى الحقيقة الشرعية
بخاصة دون كل واحد من قسميها لكثرة التشاجر اى التنازع بين الاصوليين والاختلاف

٤٣

فيها دونها واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فما تقدم من
تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقايق الثلث يعرف على معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع
الشرع وقد عرفها المص في النهاية بانها اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح
وضعا اولا وقال فخر الرازي في المحصول انها اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى سواء
كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او
كان احدهما معلوما والاخر مجهولا فهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ
التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها
لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المص حيث قال انها اللفظ الذي
نقله الشارع عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه الذي تجردوا عن القيود والقراين فهم
من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء
ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة
من التكبير والقراءة والتسبيح والزكاة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج
من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر
المخصوصة وانما خص المص الحقيقة الشرعية بما ذكره لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه
دون القسم الاول المندرج في تعريفه المذكور في النهاية وتعريف فخر الرازي في المحصول واما
الامكان فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا
وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وزعموا ان الشارع
وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء
الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما جرت على الفاعلين
كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخير بالاسماء الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال
على المختار في هذه المسئلة لا بد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ
اعني لفظ الصلوة والزكاة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع

ارادبها

يعرف اي يتكلم

اي م

سواء وضعها اهل اللغة لمعنى

ارادوبها امورا مغايرة للمعاني التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني
التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني
لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون ح مجازات من الحقايق اللغوية من باب
اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة
في المعاني الشرعية خاصة فيكون ح حقايق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع
تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا فيكون
وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال القوانين اللغوية
وجب احتمال احد الامرين الاولين لكون العرف الشرعي جاريا على القانون
اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم توجب امكن ان يتحقق الاحتمال الثالث ايضا الا انه
لما دل الدليل على كون القران عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ الشرعية انتفى
الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما ياتي بيانه والمختار انها حقايق شرعية مجازات
لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع
لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك
انه كونها حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو
لم تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست حقايق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه
المعاني لغة فلو لم تكن مجازات لغوية لم تكن لغوية اصلا فلا تكون عربية مطلقا والتالي
باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القران العزيز عربيا وبطلان التالي ملزوم لبطلان المقدم
اما الملازمة فلان القران العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تع الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا واذا لم تكن هذه الالفاظ عربية لم يكن
القران المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تع انا انزلناه قرانا عربيا وقوله

وضعها لها اللغويون لكن لما كانت المعاني التي ...

بأن عربي وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والعلم ان ذلك لا يمشي على تقدير
كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله تعالى العرب
على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتحاورون بها وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية
فهي عربية وان لم تلاحظ مسمياتها المعهودة اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع
وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب يستعملها فيه وبالاتفاق
ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما يدل عليه هذا الدليل
لا تقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا سلمنا لكن لا نم انها
اذا لم تكن حقايق لغوية ولا مجازات لغوية لم تكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت
مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية
سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس
الى الفاظ القران العزيز العربية فلا يكون قادحا في عربيته كالثور الاسود اذا كانت
فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة
على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها تلك الالفاظ
اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نم استحالة كون مجموع القران ليس بعربي والآيات
المذكورة لا تدل على ان القران بالكلية عربي وذلك لان لفظ القران يقال على
الكل وعلى البعض بدليل انه لو حلف على انه لا يقرا القران حنث بقراءة بعضها سلمنا ان ما
ذكرتموه يدل على ان القران بجملته عربي لكن ههنا ما يدل على خلافه فان اوايل
السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية وكذلك
لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيتان والقسطاس رومية
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن ههنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له
وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت ان الشارع

اتى بمعان

اتى بمعان لم يضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها ويحتاج الى تعريفها للمكلفين فلابد
من وضع الالفاظ لها كالولد الحادث والالات الحادثة واما التفصيل فهو انا بينا ان
تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق
وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام — والدين هـ
والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلان قوله لو كان الاسلام
مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من متبعه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وهو المدعى واما لفظ الصلوة فهي — المدعى هـ
في اصل اللغة اما للمتابعة كما يقال للطاير الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما قول
الشاعر وصلى على دنها وارتسم واما لعظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت — وارتسم هـ
صلوة لان المصلين يقفون صفوفا يحاذي كل واحد منهم براسه صلا الاخر عند الركوع
ثم انها في الشرع لا يفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم يفهم شيئا من
هذه المعاني الثلثة اصلا ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد ليس فيهما المتابعة ولا محاذات رأسه — لم يتحقق هـ
بعظم ورك غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلثة واما الزكوة فلانها موضوعة
في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص المال على وجه مخصوص واما الصوم
في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت
مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب لا نم
ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت
العرب يستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة او مجازا الاول مم والثاني

مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم جزئه
كما يقال للزنجي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع الصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا
بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة
على تجويزه وههنا لم يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء
بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء
هذا المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه مستقلا لكنهم صرحوا بان
اطلاق لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصور في هذا التصريح قوله
بهذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف
في كونها عربية قلت لا نسلم فان كون اللفظ عربية ليس حقا لها لذاتها بل من حيث دلالتها على حكما ص
المعنى المخصوص فاذا لم يكن تلك الدلالة عربية لم تكن اللفظة عربية قوله هذه الالفاظ قليلة اللفظ
جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجودها قادحا في عربيته قلنا لا نسلم فان ما وجد
فيه مما ليس بعربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور
المعروض والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل المجاز من تسمية الكل باسم على سبيل الحقيقة بل
جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال هذا الثور اسود الا بعضه وهذه القصيدة
فارسية الا قليلا منها قوله القران يقال على الكل والبعض قلنا لا نسلم فان الاجماع منعقد على
ان الله تعالى ما انزل الا قرانا واحدا ولو كان القران صادقا على كل بعض منه لزم تعدده
وهو خرق الاجماع وما ذكروه من الدليل على صدق القران على بعضه معارض بانه يقال في
كل سورة وكل آية انه بعض القران والشيء لا يكون بعضا من نفسه وفيه نظر فان لفظ القران
اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه وليس
ذلك محالا قوله وجد في القران ما ليس بعربي كاوائل السور والمشكاة والقسطاس والاستبرق
والسجيل قلنا لا نسلم بل هي عربية اما الحروف فانها اسماء السور وايضا كل واحد منها موضوع لمسماه

لغة وباقي

لغة وباقي الالفاظ المذكورة يجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور والصابون قوله هذه المعاني التي جاء بها
الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كالولد الحادث والاداة الحادثة
قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض مواردها فان الايمان والصلوة
والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم تخصصت بسبب الشرع
بتصديق معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون بادخال قيود زائدة
على الاصول فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلثة المذكورة من باب
اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم المسبب الى السبب فان
ذلك انتقص سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فاطلق
عليها اسم المسبب والزكوة وقوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تعالى وذلك دين
القيمة قلنا لا نسلم فان ذلك لفظ الوحدان ولا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة وايضا فهو مذكر فلا يجوز
صرفه الى اقامة الصلوة و ح لا بد من اضمار شيء اخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص
او ذلك الدين دين القيمة ويكون قوله تعالى وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان
كذلك فليس بان يضمروا ذلك باولى منا في اضمار شيء اخر وهو ان يقول معناه ان ذلك فليسوا اولى
الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة ويكون قوله تعالى مخلصين دالا على الاخلاص واذا
تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو مخالف
للاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى واعترض على هذا بجواز عوده الى المجموع
من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل وقول المص ونقول
نها ان قصد النافي اي نافي الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي
جاء بها من هذه الالفاظ اللغوية او هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع
اللغة فهو مكابرة وان قصد انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت

اللغة للعلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهو حقايق شرعية لما عرفت من وجود خواص
الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكر **قال** قدس سره البحث الثالث النقل على خلاف الاصل
عملا بالاستصحاب ولان الفهم انما يتم مع عدمه ولتوقفه على الوضع الاصلي ونسخه وثبوت
الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقولات الشرعية
صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية
كل صيغة باخرى ويتسلسل **اقول** لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر وعين احدهما
ان النقل على خلاف الاصل يعني ان عدمه اغلب على الظن من وجوده استدل
عليه بوجوه ثلثة الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في
وقت ما يفيد ظن كونه كذلك فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على خلاف ذلك لما سيظهر من ان
استصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل
التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة
هل نقل عن موضوعه الى غيره اولا والتالي بط بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على
تقديرت وي احتمال النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى
المنقول اليه لا يتبادر الى فهمه احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح ولا يحصل
فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان للمانع ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن
يدل على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاده عدم نقله الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم
المعنى الاصلي دون غيره ظ وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث
كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه
غير منقول لا يتوقف الا على الاول فيكون ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل بعت
واجرت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت لغة موضوعة للاخبار فنقلها الشارع

وفي السطر نظر
لان المراد من
فهمه بدون القرينة
وعدم السماع
قرينة م ر

الى الانشاء

الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم تكن منقولات عن موضوعاتها لزم احد الامرين
وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى ويتسلسل الى غير النهاية والتالي بط بقسميه فكذا المقدم
اما الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب
اولا لسبق البيع بدونه صيغة وفاقا واما ان يكون ويلزم الثاني وهو التس لانا ننقل الكلام
الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به فلا
يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني فلما تبين في علم الكلام والعا في قول المص وانما يتم مع
عدمه عائدة الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم
بثبوت امر لاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي **قال** قدس
سره البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول ان ينص اهل اللغة
عليه الثاني وجود الخواص الثالث سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز الرابع تجرده
عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز الخامس تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها
به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية السادس الاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على ذي علم
حقيقة صدق على كل ذي علم بخلاف واسئل القرية لامتناع اسئل الجدار ويضعف
بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي واللغوي كمنع الابلق
في غير الفرس **اقول** يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص
حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم
من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المص طه لذلك طرقا ستة فمنها ما يشترك فيها الحقيقة
والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان الاول نص اهل اللغة عليه اي على كون
ذلك اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان
يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حديهما بان
يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا

دليل ص

الرابع ص

المعنى المستعمل وضعا اولا بل لمناسبة فيعلم بذلك ان لفظ الاول حقيقة والثاني مجاز ومنها
ذكر خواصهما بان يقولوا ان هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه
عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز الثالث في وجود الخواص فانا اذا وجدنا في
لفظ مستعمل في معنى شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك
المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان
خواص الشيء لا يوجد بغيره والا لما كانت خواص له واما ما يخص الحقيقة فاشياء منها ان
يسبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة حقيقة اي عند اطلاق لفظ مجردا عن القراين
المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا
له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دونها ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعدم
ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم
عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ
المشترك الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند
اطلاقه وقول المص وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى
الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لما اشتهر كما في تصانيف ومنها استعمال اهل اللغة
اللفظ مجردا عن القراين المعينة للمراد منه قاصدين افهام سامعيه منه معنى معينا ولو عبروا
عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا
اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان
ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له لما جردوه عن القرينة وتوقف فهم المعنى
من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه
نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة
عليه واما ما يخص المجاز زيادة على ما تقدم ذكره فتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تع

واسئل

واسئل القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجمع الناس حقيقة فيعلم ان
المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها تسمية للمحوي باسم الحاوي قيل على هذا لا نم تعين المجاز
هنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين الساكنين والابنية فاذا تعذر حمله على احدهما تعين حمله
على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان
كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى
استلزام تعين المجاز وهو تعيين الكلمة بما يستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية
بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلناه بعدم استلزام تعين المجاز نعم
هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الآية المذكورة وجوابه ما ذكروا انما جعل المص استحالة
تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندة الى اللغة وان كان قد يتخيل استنادها
الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع
اهل اللغة فلو انهم وضعوا لفظ القرية لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة
واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز لكن تارة يكون
التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة بالعكس وتارة يحتمل
الامران فلا يتعين العدول من ظاهر احدهما دون الاخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز
فيهما معا مثال الاول قوله تع جدارا يريد ان ينقض فاقامه فقد علق الارادة بالجدار وا[illegible]
مع والتجوز هنا انما هو لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي
لسقوطه واما لفظ الجدار المتعلق به فهو جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله تع واسئل
القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على ظاهره والتجوز انما هو في المتعلق الذي
هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا ويتكلم ومنه يعلم مثال الرابع ومن ابهام
الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على ذي علم انه
عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قولنا واسئل القرية

حقيقة قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل
والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما حاصلان لله تعالى مع عدم صدقهما عليه لوجود
المانع الشرعي او المانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم
ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل
ابلق وهذا ايضا وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان
يكون دليلا على عدمها لجواز كون المدلول اعم من دليله لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز
كان ذلك واردا عليهما لتخلف المدلول عن الدليل انه تخلص صاحب الاحكام عن هذا
الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع
قال قدس سره البحث الخامس في الاحكام المجاز وهو من وجوه الاول انه ان يقع
في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي
بطلعتك الثاني المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل الثالث اطلاق اسم السبب
على المسبب وبالعكس وتسمية الشيء بشبهه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول
اليه وبما كان عليه وبالمجاور وباحد جزئياته وبالمتعلق **اقول** لما ذكر اقسام الحقيقة وما به
يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه
التجوز وتارة باعتبار ما يقع به التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات
الالفاظ واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد
على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقال
الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحد
من لفظي الطلوع وحده الشمس حقيقتها وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات
البيت المذكور والتجوز انما في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض
والشيب والفناء الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى
لا غير

فاسنادها

فاسنادها الى هذه المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان الاسناد والاثر الى مؤثره
حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده
الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما الثالث فكقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحدة
من هذه الالفاظ لم يرد به حقيقة اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن
الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو فعل الله تعالى الى رؤيته
الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني وهو التقسيم
العارض للمجاز باعتبار ما يقع به التجوز من المتكلم فهو اما بالزيادة وهو ان يضيف الى
الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف
الى لفظ مثل لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مماثلة وذلك
حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها لانها موضوعة للتشبيه
فيصير المعنى مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا لمثله لو قدر واما بالنقصان
وهو ان يحذف عن الكلمة ما لو كان مضافا اليها كانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل
القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب
حمل لفظ القرية على المجاز واما بالنقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل
تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا ثم ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني
له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر
والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي اثنا عشر
نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب اما القابل مثل
سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة ثابتة بالصورة
لليد من حيث ان الاثار الصادرة عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم
الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته كحلول الصورة في المادة والمشهود في الاستقلال

وكحلول القدرة فيها

[illegible]
تسمية القدرة يدا كما يقال الامر الفلاني بيدك ولي في هذا الامر يد واما الغاية فكتسمية العنب خمرا والعقد
نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج له كان لها اي الغاية علاقتا
العلية والمعلولية فكان المجاز فيها اقوى من باقي الاقسام الثاني عكسه وهو تسمية المسبب باسم السبب
كتسمية المرض الشديد موتا الثالث تسمية الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى
هذا بالمستعار الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا
كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس
تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اعضائه ابيض السادس
عكسه كاطلاق لفظ القران على بعضه وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس
السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران الثامن تسمية الشيء باسم
ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب وهذا على راي الاشاعرة واما المعتزلة فمذهبهم
ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل السابع
راوية وهي اسم لنفس الجمل الحامل لها العاشر تسمية الشيء باسم احد جزئياته كتسمية الاعتقاد علما الحادي عشر العاشر
تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا **قال** قدس سره البحث السادس لا يشترط في النقل
للافتقار الى النظر في العلاقة ولان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى والا لم يحصل المبالغة وللعلم
بان الحقائق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القران
عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان واب للابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب
ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في المعاني لاجل المناسبة مع اعطاء القانون
الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدمه
اقول اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة
الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة
منهم فخر الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف واحتج عليه

بوجوه

بوجوه اولها ان يقال لو كان النقل من اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر المتجوز الى النظر في العلاقة
بين المعنى المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي
والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعارة اللفظ تابعة لاعارة
معناه ليحصل التجوز وقصد المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على
النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة
بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه
الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصود ان من التجوز باعارة معنى الاسد
حتى كانك تجعله اسدا وقد يبالغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى
ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى
النقل في كل صورة جزئية وثالثها ان يقول لو كان النقل من اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز
من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط
من دون الشرط واما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم من ان الحقائق الشرعية
والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية
والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها لان ذلك
موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول
لو لم يكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم منه خروج القران عن كونه عربيا لاشتماله على
كثير منها وانه محال لما تقدم الثاني انه لو لم يكن النقل من اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز
في كل صورة تحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل
والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لما غاير الانسان من
الاشياء المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيدا ولا بالعكس والجواب عن الاول ان

تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القرآن العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل
مناسبتها لمعانيها اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بتعيين وجود
العلاقة فان ادعى ان العرب كانوا ينقلون بالنقل في القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة
مطلقا فهو وفاق والا كان الممنوع وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل
اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي
والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا
منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد لهم نص على تسويغه عند وجود
مطلق العلاقة **قال** قدس سره البحث السابع الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا والحق العكس
ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع السابق اما على الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل
الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة الوضع اما عذوبة لفظ او لفوائد البديع او لطلب
التعظيم او التحقير او للمبالغة فان رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد او للتلطيف
الكلام لحصول شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي **اقول** هذه مسائل ثلث
متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم
كونه مجازا في كونه حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه
لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي اما سبق استعماله
في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ الموضوع لا يلزمه
الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت
من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
للعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا تجتمعان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال
عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند
استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم

الحقيقي

[illegible]
الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست
كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم تكن من
وضعهم فلا تكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا في النهاية وفيه نظر فان
اكثر الاعلام منقولة عن معاني وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان
لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر وكونها مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة
ولا في غيره محال لاستحالة ثبوت واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام استعمالها
بعد استعمالها حقايق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات
وان كانت منقولات عن معاني وضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في
معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها علاقتها بالمسميات اللغوية وقبل استعمالها ليست
حقايق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان
التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول ارجح لان الحكم
به يستغنى عن ضم قرينة زائدة عليه وفي الثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي
وح لا يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة يغتفر في ضمنها الافتقار الى القرينة
لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وارجح وتلك الفائدة تكون متعلقة بجوهر اللفظ
وقد تكون متعلقة بعوارضه وقد تكون متعلقة بمعناه فالاولى ان تكون اللفظ المجازي عذبا
سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه كقول الشاعر
وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يتمكن من ايراد هذا
البيت ثلاث مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه والثاني فبان يكون اللفظ
المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن او السجع فهو تكلف التقفية من غير تأدي الوزن كقوله تعالى
فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو مأخوذ من سجع الحمامة او القلب مثل قول الشاعر
حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كامر او الطباق كقوله تعالى

لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ولغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك
واما الثالث فبان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقوله سلام على المجلس العالي او التحقير كما
يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض او للمبالغة كقوله
رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد
او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض
لوازمه الخارجية المختصة فتشتاق النفس الى ادراك الباقي وتحصل لها لذة بادراك
ذلك الوجه والم بفقدان تمام المعرفة ثم كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة
عظيمة لانه اكمل الاحوال البشرية ان تحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة
بالآلام متعددة بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية
ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه
لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة فصار
التعبير من المعنى باللفظ المجازي اولى لا احتياج تكلف اتخاذ القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة
وقول المص وهو حال الوضع غير اللفظ الموضوع وان لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع عليه
والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال قدس سره البحث الثاني من
في وقوعه في اللغة خلافا لابي اسحق لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير
والاخلال بالفهم مع القرينة ووقع ايضا في القران خلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تعالى يريد ان
ينقض فاقامه واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك
ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في انواع الروائح ولان اسماءه تع توقيفية والمعرب
في القران فان المشكاة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية اقول في هذا البحث
مسائل ثلث تتعلق بالمجاز الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف
فيه الاستاد ابو اسحق الاسفرائني واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد

على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة
الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقيل ان اكثر التجوز من
اشعارهم ورسائلهم فلذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقائق
في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناطق ولفظ الظهر
والجناح والساق والكبد موضوعات للاعضاء المخصوصة من الحيوان واللمة للشعر فاما
ان يكون ايضا حقائق في المعاني المذكورة اولا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لسبق
فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظ مجردا عن القراين والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى
من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز
مخل بالفهم ضرورة تردد ذهن السامع على تقديره بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو
خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب لا نم انه مخل بالفهم وانما يكون كذلك
ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما عند تحقق
القرينة المذكورة او اراده فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية وقوعه في القران العزيز الحق ذلك
خلافا للظاهرية لنا قوله تع جدارا يريد ان ينقض فاقامه وقوله واسئل القرية وجاء ربك
تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله تجري من تحتها الانهار
واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم
ان هذه الالفاظ لا يمكن حملها على حقائقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان
في كلام الله تع مجاز لاشتق منه اسم الفاعل فيصدق عليه تع انه متجوز والتالي بط فكذا
المقدم والملازمة ظاهرة عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد
بينا فيما تقدم من ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة
بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تع توقيفية لم ياذن الشارع
في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جايزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد

اذن الشارع فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات
اهل اللغة العربية ثم استعملوا اهل العربية موجود في القران العزيز وهو منقول عن ابن عباس
وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج الاولون بقوله تعالى مثل نور كمشكاة فيها مصباح
والمشكاة لفظة هندية وقوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق
وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم القسطاس لفظة رومية واجاب الباقون بالمنع
من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه انما تدل على انما موضوعة لغير العرب ولا تدل
على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور
والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت
اياته ءاعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي فلو كان بعضه
اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وظاهر هذه الآية ينافي ان
يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه
الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والظاهر معا والنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني
فلان المراد بالاعجمي على الجملة الذي لم يتداوله العرب ولم يفهم معناه لا ما اشتهر عندهم وفهموا
معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت اياته اي بينت بالعربية حتى نفهمه فانه
لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقولهم اعجمي وعربي معناه كتاب اعجمي
ونبي عربي وليس معناه ان بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطع تعالى اعتراضهم المذكور
بجعله عربيا بالكلية والآية الثانية انما تنافي وجود ما ليس بعربي فيه رافع عنه اسم العربية لا وجود
مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية عليه كهذه الكلمات والهاء
في قول المصنف وقوعه عائدة الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز والهاء في قوله ويدل
عليه عائدة الى مصدر وقع وهو الوقوع قال قدس سره البحث التاسع في انه على خلاف
الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل
عليهما كان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة

والمتوقف على الاول اولى والوجه الوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة
ومجازا بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد ينقلب الحقيقة
مجازا عرفيا بقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفيا بكثرته اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل اربع الاولى
في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب
بالالفاظ التي لها مجازات بمجرد اطلاقها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا
اي راجحا على الحقيقة اجماعا واذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وح يتردد
سامعوا اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان
التالي فالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما
معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه
انتفى وجود القرينة حيث انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان
المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما
لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذاك كان مشتركا والتقدير خلاف
ذلك واما بطلان حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ الحاقه بالمهملات وظهر تعين
حمله على الاول وهو المطلوب ثالثها ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع
له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضع
اللفظ للمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما
يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف
الاصل نفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القراين كان اعتقاد السامع
ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاده ارادة مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى
معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين
ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ

هل هو ذلك المعنى او معنى آخر مناسب له ففي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه
موضوعا له ولما ناسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية
اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة بقلة استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة
استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية
قبل اشتهار المجاز فكذا ثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لظهور
رجحانه وقال آخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الاخر
من وجه ومرجوح من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المص وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهو
كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة
بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة
الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك
اوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك والجمع بينهما تناقض
وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانه حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة مجاز
بالنسبة الى الوضع الشرعي وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة [illegible] الشرعية
الرابعة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر [illegible]
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير متنفرا في دلالته [illegible]
عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي
ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القراين الزايدة فينقلب الحقيقة
اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية **قال** قدس سره الفصل الثامن في تعارض
الاحوال وهي وهو من عشرة اوجه واقعة بين خمسة فان مع انتفاء الاشتراك والنقل
يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة ويحصل كمال المقصود

ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة

للاول فاذا وقع

فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته وحصول الفائدة الا مع القرينة فالمجاز
واما بدونها فالحقيقة فاعترض باولوية المشترك لعدم الخطاء فان القرينة اذا وجدت حمل السامع
على ما دلت عليه والا توقف فالمجاز اذا انتفت يحمله السامع على الحقيقة ويريد المجاز فيقع الخطاء
ولتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك
دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقايق والجواب ان المجاز اكثر **اقول** قد عرفت
ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقراين المعينة للمراد منه حمل على حقيقته وتلك
الحقيقة قد تتحد ظاهرا وقد تتعذر حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك
اللفظ وح يبقى ذلك معطلا ما لم يقترن باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها ليحمل
اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي
وهكذا الى ان يبقى اثنان فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضي
لاختلال فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غيرها اما الاول فظاهر اذ على تقدير
احتمال احدها احتمالا متساويا لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان
اللفظ المقصود اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه
احتمال المجاز والاضمار كان المراد ذلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد
باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود من اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى
خلل في الفهم اصلا واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها يعارض
كل واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة الباقية بعده وذلك ثلث معارضات ثم يعارض
واحد من تلك الثلثة كلا من الباقين بعده وذلك معارضتان ثم يعارض احد الباقيين
صاحبه وهذه معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز اولى وذلك
كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلي

فالمجاز ح

الاول يكون قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها
قبل الوطى لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثانى لا يدل لاحتمال ان يكون
المراد من النكاح فى الاية الوطى اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده
عن القرينة واحتج المص على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان
من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية ان المجاز فيها اكثر والكثرة دليل الرجحان علم حـ
الثانى ان الفايدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز للقرينة الدالة عليه فيفهم السامع
معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند
تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث
المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع فى الغلط وفهم
غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ لا يكون حـ
المشترك اما ان يراد معه ما يدل على تعيين المراد منه او تجردا عن ذلك فان كان
الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثانى توقف ولم يحمل اللفظ على
احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد منها فى الجملة وهو امر واقع فلا غلط
فى الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمل السامع
على الحقيقة التى ليست مقصودة للمتكلم فيقع فى الغلط الثانى ان المجاز يتوقف على الوضع
الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الوضع الاول اى وضع اللفظ لكل منها وبوضع
فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفايدة بكثرة الاشتقاق منه
باعتبار تعدد حقايقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا
يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الاخر
وذلك من حيث الاتساع العبارة والتمكن من فوايد البديع واجاب المص عن هذه
الوجوه كلها بشى واحد وهو ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك فى المواضعات

يوجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح ما ذكرتموه فى ذلك الرجحان قال قدس سره الثانى
النقل اول من الاشتراك لتعدد المعنيين فى المشترك دونه فيختل الفهم اقول هذه المعارضة
الثانية وهى معارضة الاشتراك للنقل بقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه دال على
وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعهود اللغوى الى الشرعى لوجوب
حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك
اللفظ بين المعنيين اعنى اللغوى والشرعى لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة
فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعى على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد
منه المعنى اللغوى الذى ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعى من
غير رجحان لاحدهما وقد اختلف الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اول وهو اختيار المص
فى بيه اجح بها وقال اخرون الاشتراك اول وهو اختيار المص فى نيه احتج الاولون
بان اللفظ المشترك متعدد المعنى فى الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع
للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة فى كل وقت فانه قبل النقل حقيقة
فى المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة فى المنقول اليه خاصة فهو مفهم دايما من غير اجمال فكان
اول واحتج الاخرون بان الاشتراك اكثر وجودا فى اللغات فيكون ارجح منه اما الاول
فظ واما الثانى فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر من النقل لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على
قليلها وهو قبيح ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم الاكثرية
المشترك ان الرجحان انما يلزم من الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد
اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس
مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض لما تقدم وح لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة
على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح قال قدس سره الثالث الاضمار اول من الاشتراك
لاختصاص الاجمال فيه ببعض الصور فى الاضمار وعمومه فى الاشتراك اقول هذه المعا

الثالثة من معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عم في خمس من الابل شاة فان لفظ
في يحتمل ان يكون مشتركا فيها بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة ويجب
الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ
على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان
هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح
يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصور كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على
الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل
لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز
والاختصار فهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام
اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار يحتاج الى ثلث
قراين ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك
يحتاج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول
الاضمار انما يحتاج الى القراين الثلث في صورة واحدة كما قلت والمشترك يحتاج في كل صور
وجوده فكان الاول اولى قال قدس سره الرابع التخصيص خير من الاشتراك لانه
خير من المجاز وعلى ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك لما مر المجاز اولى من النقل
لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز والاضمار اولى من النقل لما قلناه
في المجاز والتخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل
ح المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر التخصيص اولى
من المجاز لانه اذا انتفا القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيحصل المراد وغيره بخلاف المجاز
الثاني التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار اقول هذه بقية
المعارضات العشر احدها معارضة الاشتراك للتخصيص كما قال النكاح حقيقة في العقد خاصة

فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء تحريم من عقد عليها الاب على الابن
وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت عن قضية النص فيبقى
المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الآخر لا نم ان النكاح حقيقة في العقد خاصة
بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا تدل الآية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال
ان يكون المراد من النكاح المذكور في الآية الوطي والاول اولى لان التخصيص خير من
المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير خير من ذلك
الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا (من ح)
عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ
الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل
موقوف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة
وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى
وثالثها معارضة الاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تعالى (للنقل م)
وحرم الربا فيقول الآخر الربا في اللغة الزيادة ونقله الى العقد المتضمن لها خلاف
الاصل بل في هذا الكلام اضمار لفظ اخذ اي وحرم اخذ الربا فالثاني اولى بعين ما ذكرناه
في بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار
ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول
واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى
واحل الله البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معارضة ومبادلة تجري بين الناس
وخص الشرع ما ليس جامعا للاركان والشرايط المخصوصة وقال الاخر بل الشرع
نقله عن موضوعه الى المعارضة الجامعة للاركان والشرايط الشرعية كان
الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على

ما تقدم والاولى من شيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة وخامسها معارضة
المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل في التقدير واسئل
اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للمحوى باسم الحاوى فهما
متساويان لاحتياج كل واحد منها الى قرينة صارفة له عن الظاهر وفي هذا الاستدلال
نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره
عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور
مع ثبوت رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز
الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك
وسادسها تعارض التخصيص للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم
المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة فيقول الاخر بل المراد بالمشركين من عدا اهل
الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود
يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه
على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة
اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا وسابعها معارضة التخصيص للاضمار
كقوله عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض
والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر
بل يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا اذ تقديره لا صيام
كاملا او فاضلا فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار
والاولى من المساوي لشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من
منع مساواة المجاز للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو

الاشتراك في الامر
المشهور بين ائمتنا
الى المفهوم المراد

التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات
الخمسة المذكورة اولى منه عند معارضته اياه واحتج فخر الرازي على ان الاشتراك اولى
من النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس
وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص
لا يصير كالباطل واعترض عليه المص بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ
وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المط وربما قيل
ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس مبطل لحكم ثابت بل غايته
الاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثاله ما لو قال النبي صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم
في الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف
موضوعا للصلوة كما هو لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على
معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة
قال رحمه الله الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع
من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل اللغة قال ابو علي اتفق اللغويون والنحويون
البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولورودها في
مثل تقاتل زيد وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو قبله او بعده من غير تكرار ولا تناقض ولقوله
ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم وبالعكس ولسؤال الصحابة عن مبدا السعي
ولما واه باب العطف في الاسماء المختلفة وواو الجمع في المتفقة اقول هذه الحروف
تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ
باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رؤساء
الادباء ومحققي الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء
الى انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي

فرق ما بين التخصيص
والنسخ

والحق الاول وهو اختيار المص بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي
اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب
وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في ذلك حجة الثاني
ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر
والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب
فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب
كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو للترتيب لكان قول القائل
قام زيد وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان مكررا والتالي بط باجماع الادباء
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو ح يفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظة قبله
تفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظة بعده في القول الثاني يفيد كون عمرو
بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين التكرار واذا بطل كونها
للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة والقصة واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم
كون المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا
القول قبل الدخول وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا
ولا عكسه الخامس روي ان الصحابة بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر
الله قالوا للنبي ص حين ارادوا السعي بايهما نبدا يا رسول الله فقال لهم ابدوا بما بدا
الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سالوه وذلك من كونهم من اهل اللسان
بكلام يفهمون البداة بالصفا السادس قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء
المختلفة كواو الجمع والف التثنية وياءها في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات
بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن شيء من واو الجمع والف التثنية وياءها دالا

وح ان عرف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا اهـ

على الترتيب اجماعا كان واو العطف المساوي لهما كذلك قوله احتجوا بانكاره ع على
من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امره بالعمرة قبل الحج وقد قال
الله تعالى واتموا الحج والعمرة ولعدم وقوع الثانية ان قال انت طالق وطالق بخلاف
طلقتين ولان الترتيب على التعاقب له الفاء وعلى التراخي له ثم ومطلق الترتيب
معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فله الواو ولا غيره وهو اولى من جعله لمطلق الجمع لاستلزام
المركب الجزء بخلاف العكس والجواب ان الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في
التعظيم وانكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس وايضا فان امر ابن عباس
يدل على المط بخلاف انكارهم لاحتمال فهمهم الجمع المتناول لتقديم الحج ولتقديم العمرة
فامر ابن عباس بتقديم العمرة رفع العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدال على التخيير
وهو مطلوبنا والطلاق الثاني ليس تغير الاول وقد طلقت بالاول لتمامه ووضع اللفظ
للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الاخص يستلزم الحاجة
اليه وقد يحتاج الى العام ويستغني عن التعبير عن الخاص اقول هذا اشارة الى ما احتج
اليه الفراء ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه الاول
ان خطيبا قام بحضرة النبي ص فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد
غوى فقال ع بئس خطيب القوم انت قل ومن عص الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب
لم يكن بين ما استهجنه وبين ما لقنه فرق والتالي بط فالمقدم مثله الثاني ان الصحابة
انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اخبر بمواقع اللغة العربية
وبموضاعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته
التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت طالق طلقتين
وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق الرابع

ان اهل اللغة وضعوا الجزئيات الترتيب المطلق الفاء كم فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب
وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لان معنى اشتد الحاجة الى التعبير
عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له
وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى اشتد
الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلت
اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن
اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو جزؤه فجاز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان
موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت
في باب اقسام المجاز من جهة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما
للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده مع تحقق المعاندة بينهما التي هي
اخص من عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل
الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا يمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول
عن الانكار انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال
على الترتيب فان معصية الله تعالى لا ينفك عن معصية رسوله عم فيستحيل فيها الترتيب ومن هنا
قال فخر الرازي في المحصول هذا بان بدل على ف وقولكم اولى وذلك لوجوب الواو منفكا
عن الترتيب وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون
الواو للترتيب لم يأمرهم بتعليم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم والحال انه عالم
فهم الترتيب من الواو وللجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان
امر ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا لتضييق تقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس
اعرف ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلعم قال في حقه
كيف لا علم علما وعن الثالث ان الطلاق ليس المعطوف ليس تغيرا للطلاق المعطوف عليه

بل كلام اخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجة التي هي شرط في وقوع الطلاق
لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام
لا يتم الا بآخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع
المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج
الى الخاص يستلزم للاحتياج الى العام دون العكس فانه قد يحتاج الى العام لا يحتاج الى الخاص
وفيه نظر فان ذلك انما لزم منه رجحان وضع اللفظ للعام اذا لم يكن التعبير عنه باللفظ الموضوع
للخاص باعتبار كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المص ظ من غير ترتيب
عقيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا له ينفي الترتيب بل نفيا للتقييد بالترتيب وكذا في القول الذي
نقله عن ابي علي والفراء في قوله ولورود ه عائدة الى الواو قال رحمه الله ومنها الفاء
وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى فيسحتكم مجاز فان الوعيد من الله تعالى
يشبه الوقوع لامتناع التخلف فيه اقول من الحروف التي تحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة
لغة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه على ما يمكن فلو قال
دخلت بغداد فالكوفة لم يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع
بل يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد وبمدة ما يمكن دخوله اليها في اقل منها عادة والدليل
على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف
بورود الفاء في كتاب الله تعالى لغير التعقيب ومتى كان كذلك لم يكن موضوعة له اما الاول
فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل
يتراخى عنه انفصالها الى يوم القيامة واما الثاني فلانها يكون لغير التعقيب لكون الاصل
في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء ههنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء
على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه دوجه

الثلاثة ان وعيده تعو يمنع الخلف فيه ولا يجب وقوعه من حيث اخباره تعو به فاشتبه الواقع في الحال
قال قدس سره ومنها في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار وتقديرا مثل في جذوع النخل
اقول لفظة في من الحروف التي تحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية كقوله تعو
وقرن في بيوتكم واما تقديرا كقوله تعو ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن
المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه
وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية
اجماع اهل اللغة وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عم في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه
فخر الرازي بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وفيه نظر
لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **قال**
ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وزايدة ومنها الى وهي لانتهاء
الغاية ولا اجمال كما توهم قوم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها موضوعة للانتهاء ثم الغاية
قد تنفصل حسا كالليل فيجب خروجها وقد لا يتميز كالمرفق فيجب دخولها ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي
للالصاق وفي المتعدي للتبعيض وانكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض والفرق
بين مسحت بالمنديل ومسحت المنديل من حيث جعل المنديل آلة في المسح مع الباء ممسوحا مع
عدمها لا من حيث التبعيض ومنها انما وهي للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي
ولا يتواردان على محل واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين
العكس **اقول** هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك
لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين فالاول كقوله تعو فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب
فلان افضل من فلان اي ساواه في الفضل ثم ابتداء فضلا والثاني كقوله تعو خذ من اموالهم
صدقة والثالث كقوله تعو يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زايدة كقوله تعو وما للظالمين
من حميم وقوله تعو وما للظالمين من انصار وقيل انما هنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعو

ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال فخر الرازي انها حقيقة موضوعة
للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له
متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها على خلاف
الاصل ففي الاول يتبين مبداء الخروج عن غيره وفي الثاني يتبين الماخوذ عن غيره وفي الثالث
يبين جنس الصحاف التي يطاف ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعو فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله تعو واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة في ولالتها
على دخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الآيتين فان الغاية
داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على
الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه
من هذه الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته وآخره بل باعتبار عدم انفصالها عن
ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير في الغسل من غيره واما
عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الرازي ضعفه
ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك
وهو غير جايز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه
فيه نظر للمنع من المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما يأتي
وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى
في الآية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد كذلك كما في قوله تعو من انصاري الى الله وقوله
تعو ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق
والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الرازي ان دخلت على فعل
غير متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت على فعل متعد بنفسه
كقوله تعو وامسحوا برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فلاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان

بان الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل وبالحايط وبين قولك مسحت المنديل والحايط وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمص لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لخفي لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذين يقال من ان الباء للتبعيض هو شئ لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الرازي بان الفرق بين القولين كون المنديل والحايط في القول الاول آلتين في مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول نفس النزاع واما الثاني فهو ممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن المتنازع فيه ولو حذفت لفظ يدي جعل المنديل فهو خارج نفس الممسوح مضي الفرق وقد يرد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناه ههنا السببية ومنها لفظ انما وهي موضوعة للحصر واستدل المص على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق وانما الذايد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل مع ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة اعني انما منهما على حالهما لاصالة عدم النقل وح نقول لا يمكن توارد مدلوليهما اعني النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظ انما له فان قلت قد وردت لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى لغير الحصر

ازرايعه جرات شده

كما بتر برنو كرو عرب كويد
كما تبرا عن كما بتر يعني
كثيرا عن كثير كثير

كما في قوله تعالى

كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في المحصورين الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فطان ارادته تعالى ليست منحصرة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره عليه السلام ليس منحصرا في من يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعا لغير الحصر فلا يكون موضوعة له والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز والحصر في الايات المذكورة محقق اذ المراد من المؤمنين في الآية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية اضمار وتقدير الآية والله اعلم انما يريد الله بخلق العلوم والالطاف الزايدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم وتطهيركم وفي الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في التقريب الى الطاعات لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون ههنا حقيقة لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر انما يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين الآية فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له عليه السلام ونفي غيره من الصفات المتوهمة مثل كونه ملكا او غير ذلك عنه قال قدس سره الفصل العاشر في الخطاب وفيه مباحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله كانه رؤس الشياطين وتلك عشرة كاملة وما يعلم تاويله الا الله لامتناع العطف لاستحالة عود الضمير يقولون الى المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها اسماء السور والتمثيل برؤس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية والتوكيد معلوم العطف لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه اقول قد عرفت في صدر الكتاب

في الخطاب

لامتناع سدر

ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمصنف عرفه ههنا بانه الكلام المقصود به الافهام
فالكلام كالجنس ويخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي
والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام بحسب تخصصه لا بحسب
نوعه والا لانتقض بكلام الساهي وانما حذف لفظ المفيد لدلالة الكلام عليه فانه بدون الافادة
لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف به يحتاج الى التقييد بالمفيد
واعلم ان غرض المصنف من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام
فبدأ بتعريفه لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب
وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عند اضافته الى الشارع مفيدا لمعرفة خطابه مع افادته
معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف على امرين احدهما
استحالة خطابه تع بما لا يفهم به شيئا البتة سواء كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى
اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد فيه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما يدل
على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود
اذ على تقدير جواز هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من معاني الالفاظ
الشرعية لجواز ان لا يعني بها او يعني بها خلاف مدلولاتها فلهذا بدأ المصنف بذكر هذين الامرين
وجعل كلا منهما في بحث مفرد الاول في استحالة خطابه بالمهمل والمراد بالمهمل ههنا ما لا يفيد شيئا
بحسب تخصصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن لم يعن ذكره بحسب تخصصه فائدة
لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تع بما لا
معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية يعني اصحاب الحديث وجوزوا ذلك احتج المصنف
على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور نقص والنقص على الله تع محال اما المقدمة
الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتجت الحشوية على نقيض ذلك بوجهين الاول
انه قد ورد في القران العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوائل السور
وكقوله تع كانه رؤوس الشياطين وبما لا فائدة في ذكره كقوله تع ثلثة ايام في الحج وسبعة

اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا زائدا على ما تقدم الثاني ان الوقف
على الله من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا واجب
ومتى كان كذلك لزم كونه تع متكلما بما لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولاه لزم ان يكون
الواو في قوله تع والراسخون في العلم واو عطف ويكون قوله يقولون امنا به واقعا موقع الحال
كانه قال قائلين امنا به كل من عند ربنا ويصير ذلك عائدا الى المعطوف عليه والمعطوف
عليه وهو الله تع لوجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى
من جملة القائلين امنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا لكونها عاطفة
يستلزم زيادة الاستثناء واضمار حرفه وهما خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا
الراسخون في العلم فتعين كونها للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات
مختصا به تع مع كونه مخاطبا بها وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز حصول
الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب وكيف لا وعند
اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا تفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القراين لا يعلم
الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان
المفسرين ذكروا لها معان كثيرة واحسنها كونها اسماء السور واما رؤوس الشياطين فان
العرب كانوا يستقبحون ذلك بالتخيل ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فهو ليس
مما لا يفهم مطلق واما قوله تع تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود
زايد على المؤكد وعلى الثاني المنع من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على
العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان
كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف اذا قام الدليل على ثبوت القرينة وهي
الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع فقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف كما في قوله تع
ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة قال البحث الثاني في امتناع ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف

ظاهره من دون البيان والثانى لازم الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل **اقول**
هذا هو الامر الثانى من الامرين اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على
الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشئ ويريد خلاف ظاهره من دون البيان
واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجئة واستدل المص على ذلك
بوجهين الاول ان ذلك ملزوم لاغرائه تعالى بالجهل واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه
منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد
ارادته له جهلا وح يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء اله مع بذلك
الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله منزه عنه على
ما ثبت فى علم الكلام وقد علم من ذلك ان الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ
مع عدم ارادة ظاهره والمص طجعل ذلك لازما لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز
ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره منه وح لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثانى ان اللفظ
الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه
بالمهمل مطلقا اعنى الذى لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع
فهم ظاهره سواء كان مرادا للمتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه
مهملا مطلقا **قال** قدس سره البحث الثالث فى الدلالة اللفظية ظنية لتوقفها على
نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم
والتاخير والناسخ والمعارض العقلى الذى لو ترجح النقل عليه لزم ابطال النقل اذ بطلان الاصل
يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه ظنية والموقوف عليها ظنى والحق خلاف
هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل وعدم الاشياء التى ذكرناها قد
يعلم فى محكمات القرآن فيثبت القطع **اقول** اختلفوا فى انه هل يوجد فى الادلة النقلية
ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذى رجحه فخر الرازى فى المحصل وجوزه اخرون الاولون

بان افادة الدليل النقلى لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على الغير يقينى
يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهى ظنية اما اللغة فظ لان
المرجع فى كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة ولا اجماع واقع على عدم عصمتهم
وعدم تواترهم وح يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف
فلاختلاف المعانى باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين
ظنيتين احدهما كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد
ونقل الاحاد غير مفيد لليقين وايضا فان المرويات عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر
وثانيهما حجية قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته وح يجوز غلطه ولحنه وقد لحن المتاخرون
كثيرا من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم
وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظنى الثالثة
عدم المجاز فان حمل اللفظ على معناه الاصلى انما يتحقق عند عدم نقله الى معنى آخر اذ على تقدير نقله
يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظنى الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره
انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظنى السادسة عدم التخصيص
وتقريره ظاهر مما مر السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق
ثابتا وعدمه ظنى الثامنة عدم التقديم والتاخير ليتميز المعنى بذلك وهو ظاهر واشعاره ظنى التاسعة
عدم المعارض النقلى الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول عن الدليل المرجوح
وعدمه ظنى وهذه المقدمة امر تعرض لها المص هنا واشار اليها فى النهاية ولا بد منها العاشرة
عدم المعارض العقلى اذ على تقدير وجود دليل عقلى يدل على نقيض مدلول الدليل النقلى يجب العمل
به وتاويل الدليل النقلى اذ لو ترجح النقل عليه لزم ابطال النقل فان الدليل العقلى اصل الدليل النقلى فلو
ابطل الدليل العقلى بمعارضة الدليل النقلى لابطل النقل ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان

الرابع عدم النقل

للعلم تور

ذرعه فتعين ما قلناه من تاويل النقل والعمل بالعقل والمصطفى لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق
خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض اللغات ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكذا في النحو
والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواترا وكذا زيادة
حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا او ياء او واوا نحو راس وبير ومومن واشباه ذلك
وبانا نعلم ان المراد من محكمات القران العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد لا اله الا هو وامثال
ذلك ظواهرها وان هذه القوادح منتفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المولف
من امثال تلك المحكمات يقينيا **قال** البحث الرابع خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية
ان وجدت سواء وجد غيرها من الحقايق اولا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت
على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في حمله على احدهما على قرينة وان انتفت العرفية
فاللغوية وان لم يكن فالمجاز فان تعددت العرفية حملت كل طايفة الخطاب على المتعارف
عندها وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقي ويسمى دلالة الاقتضاء
اما شرعا كنذر العتق او عقلا كرفع الخطاء او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التافيف
على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على التخصيص في الحكم وقد يجمع من الخطابين حكم آخر
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره ويحصل الحكم منهما كتقل
دلالة الاجماع على تساوي الخالة والخال ودلالة النص على ارث الخال وقد يتعذر حمل الخطاب
على ظاهره فان اتحد المجاز حمل عليه والا بقي مشتركا ان لم يترجح احدهما والا حمل على الراجح **اقول**
يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فمهد لذلك
قاعدة وهو ان اللفظ الصادر عن الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان
الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها اولا لان
الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه فان لم يكن او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان
كان له

حقيقة عرفية غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن
عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند طايفة
في معنى وعند غيرهم في غيره حملت كل واحدة من الطايفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف
عندها ووجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى بظاهر من غير ارادة ظاهره
مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم تغلب العرفية على اللغوية بل كانت متساويين
كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية
او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون
متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين للارادة وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب
الحمل عليه وان لم يترجح احدها وكان الراجح متعددا او متساويا كان كاللفظ المشترك
يفتقر في حمله على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب
الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته
عن انضمام غيره اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فان كلا
من الخطابين مستغن في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره من الضمايم والثاني وهو المحتاج
في دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على الحكم فينقسم
الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا آخر وقد يكون اجماعا وقد يكون
قياسا عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول اما ان يكون كل
واحد من ذينك الخطابين والا على مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الآخر بحيث ينتظم
منهما قياس منتج للحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به عاص مع قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص مستحق للعقاب فانهما
ينتجان ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب واما ان يكون
احدهما والا على تعيين مدة الامرين والآخر دالا على تعيين بعض تلك المدة لاحدهما فانهما

بماله جع

يدل على تعيين باقي المدة للآخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين
فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال
يرث ودل الاجماع على ان الخالة تشابهه في الارث فانهما يدلان على ان الخالة
ترث لاستلزامهما متصلة موجبة استثني فيها عين مقدمها فانتجت عين تاليها هكذا
كلما كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع
والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على
تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح
لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية وهي استثناء
عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه متردد
بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو
كونه مبينا للسنة حيث كان قد نهى عم عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله عم من حيث
كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية ترجح الاحتمال الثاني على الاول واما ما يدل
عليه الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام اما
ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون
المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته
قد يكون مستفادة من العقل كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان العقل
دل على هذا المعنى لا يصح لولا اضمر فيه رفع المواخذة او الحكم الشرعي والا لزم الكذب
على الشارع عم لوقوع الخطاء والنسيان من الامة وانه ممتنع هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فلمنع
من عدم صحة هذا الكلام من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين
والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم فان جازا على احادهم لما ياتي في الاجماع واما ثانيا فلانا نمنع
ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما لزم من التركيب وقد يكون شرطيته

مستفادة

مستفادة من الشرع كنذر العتق فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق واستفيد
ذلك من قوله عم لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اجتنبوا الضرب على
اباحة الايلام واما اذا كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى
المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب لان الغرض
تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين فانما يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه دلالة
التنبيه ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم
السائمة زكوة ويسمى دليل الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص
بالحكم عند من يقول به **قال** المقصد الثاني في الامر والنهي وفيه فصول الاول
في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل ولا نزاع في الاول
واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك احتجوا بصحة الاستعمال فيه على الحقيقة كما في قوله
تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الافعال العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم
وهذا امر عظيم والجواب ان الاستعمال كما يوجد مع المجاز يوجد مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال
به عليه خصوصا وقد بينا اولوية المجاز على الاشتراك **اقول** لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس للامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه
بخصوصياتها وبدا بمباحث الامر والنهي لدلالتهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدا بالامر
لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم ان لفظ الامر حقيقة في
القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انه هل هو مع ذلك
حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب الى انها حقيقة في
الفعل ايضا وزعم ابو الحسين البصري انها مشتركة بين القول المذكور وبين الشيء والصفة
وبين الشان والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع
كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل واحتج القائلون بانه
حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا لفظ الامر في الفعل ومتى كان كذلك كانت

الامر والنهي

حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القران العزيز والشعر والعرف اما القران فكقوله تعالى حتى اذا جاء
امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التى فعلها الله تعالى فى ذلك الوقت وقوله
تعالى اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر تجرى فى الجو مسخرات
بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فقول الشاعر لامر ما تسود من
تسود واما العرف فكقول العرب لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم
والمراد طريقته وفعله ويقولون هذا امر عظيم ورايت امرا ما اتى واما الثانى فلما عرفت من
ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة اجاب المص بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك
لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا
يكون دالا على احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى
الدلالات الثلث هذا اذا كان نسبة العام الى جزئياته على السواء اما مع كونه اولى
باحدهما من الاخر كما فى مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال هنا مجازا اولى من كونه
حقيقة لاستلزام الثانى الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يدل
على المرجوح واجيب ايضا بالمنع من استعمال لفظ الامر فى الفعل لجواز ان يكون المراد
فى الاية الاولى القول او الشان ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نم انه اطلق عليه
لفظ الامر لخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الاية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد
يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اى
اطاعوه فيما امرهم واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه
وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر فى السرعة ومن المعلوم انه ليس كذلك
فيجب نقل المراد والله اعلم انه تعالى من شانه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات
بامره المراد الشان لان الجرى والتسخير ليس بفعله تعالى بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا
بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القراين وهنا ليس كذلك فان
اوامر فى هذه الصور التجرد عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا كون الفعل مرادا

البطل

و بطل احتجاجهم بالكلية احتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر فلان او امر فلان
مستقيم او تحرك الجسم او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثانى
الشان ومن الثالث الشىء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن
بين فهم هذه المعانى عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكه بينها اذ لو كانت حقيقة
فى احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كان حقيقة فى امر مشترك بينها والجواب المنع من التردد
عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والهاء فى قوله فيه على الحقيقة
عائدة الى الفعل وعلى يتعلق باحتجوا والهاء فى قوله فلا يجوز الاستدلال به عائدة الى الاستعمال
وفى قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة قال قدس سره البحث الثانى فى حده وهو طلب
الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم
اختلافه باختلاف اللغات ولوجودها من الساهى والغافل والنائم مع انتفائه
وهل هو الارادة او غيرها ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة
اثبتوا الطلب مغايرا للارادة لان الله تعالى امر بالكافر الطاعة ولم يردها منه لانه
عالم بعدم ايقاعها منه فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولصحة اريد منك الفعل ولا امرك
به ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار عذره والجواب المنع
من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر فى المعلوم وتمام الاستقصاء
فى هذه المسئلة مذكور فى كتب الكلامية وفى الامر معناه الالزام وان كان
مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة متنافيان فى امر طالب
العذر والجواب واحد وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولا يطالبه اقول
لما بين ان لفظ الامر موضوع للقول المخصوص شرع فى تعريف ذلك القول فقوله
طلب جنس له لطلب الفعل وطلب الترك الذى هو النهى وبه يخرج ما ليس بطلب من
انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهى والمراد
بالفعل هنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر وبالنهى وبالخبر وغير ذلك

وما يرجع فى نظرى ان الارادة والطلب متغايران ... الطلب ... الارادة
لصحة قولك اردت ان اصوم غدا وعدم صحة طلبت ان اصوم غدا ... كان الطلب والارادة
مرادفان لعام احدهما مقام الاخر نعم قد يستعمل الارادة بمعنى الطلب مثل اريد منك الفعل

اى طلب منك الفعل ... الارادة ... الطلب بمعنى القصد ...
... عن العلم المعلى ...

من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز من طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى
امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس
ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر بدونه بدليل قوله تعم حكاية عن فرعون
فماذا تأمرون قال عمرو ابن العاص لمعوية أمرتك أمرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق
قتل ابن هاشم وهذا هو الحد الذي ذكره فخر الرازي في المحصول واختاره المصنف في النهاية
وفيه نظر فان الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال
على الطلب وحده فخر الرازي ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل
الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده بالدال اخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج
ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل
الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة المطابقية لا الالتزامية والا
لانتقض طرده بمثل قول القائل لغيره مستعليا عليه لا تستمر في هذا المكان او لا
تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في
المثال الثاني مثلا قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل ضد الفعل فينتقض الحد في طرده
ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين مثل قوله تعم فاجتنبوا الرجس من الاوثان
واجتنبوا قول الزور وقوله تعم وما نهاكم عنه فانتهوا ومثل واسكتوا عما سكت الله
عنه فانها اوامر فلا يصدق واحد من الحدين على شيء منها ولا يرد على طردهما مثل
اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب
ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال
على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على هيئة خاصة قلت ينتقض بقولنا وجود
طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من
جملة اقسام المركب التام وح يندفع النقض بالقول المذكور وقد نقل عن اوائل الاصوليين
حدود فيه مثل قول القاضي ابو بكر انه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وهو دوري

باعتبار

باعتبار كون كل من المأمور والمأمور به مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما عليه
فتعريفه بهما يكون دوريا ولتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها
فلو كانت معرفة له دار ايضا وكقول المعتزلة الامر هو قول القائل لمن دونه افعل
او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول
فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني الآتية مع كذب الامر على كل واحد منها
واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو الاعلى حال الاستعلاء
مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظ او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان
التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية
بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه آيات كونه معلوما
له وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغ تختلف
بحسب اختلاف اللغات والامم والطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فتغايرا ولوجود الصيغ
منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنائم والغافل فلا يكون هي اياه والا
لانفك الشيء عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا
ان الطلب عبارة عن ارادة المأمور به وهو الحق لنا ان الزائد على الارادة غير معقول
لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وح لا يجوز
وضع لفظ الامر المتداولة بين الخاص والعام بازائه لاستحالة وضع اللفظ المشهور
لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء بل الواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف
بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم
يردها منه لكونها ممتنعة والا لزم انقلاب علمه تعم جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا لله
تعم اتفاقا فقد ثبت وجود الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب
من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان يقول

الا ان يأمر لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح
ذلك لكونه ح متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر بالطلب اصلا او على
انحاء ما وليس والا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب اللهم الا ان يقال
ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال بمجى الا انه ممنوع ولو عكس وقال
امرتك بالفعل ولا اريده منك لزم المغايرة المطلوبة لو صح هذا القول الثالث ان السيد
قد يأمر عبده بما لا يريد كما لو حضر فتوعده الملك بالمواخذة ان كان لا لموجب فاعتذر
بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان يأمره في حضرته بامر فان السيد ح يأمره بفعل
ولا يريده منه فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دونها
لما تقدم فيغايرها واجاب المص عن الاول بالمنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه
استمرار عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تع بعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه
حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسألة اعني عدم اقتضاء علمه تع العدم الامتناع والوجود
الوجوب المذكور في كتبه الكلامية وعن الثاني ان المراد بالامر المتعلق الالزام مع كونه مريدا
لا لايقاع الفعل اختيارا لكنه قال اريد منك الفعل ولا الزمك به مع انه معارض فيه بانه
يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا امرك به ولهذا لا يستقبح الناس لمن يقول
السائل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والمحقق ان الامر ليس عبارة
عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزئها الطلب او الارادة وح لا يلزم من
ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الارادة عن الامر لانها اعم منه بل يلزم عكسه
وعن الثالث ان السيد في تلك الحال كما لا يريد الفعل المأمور به كذا لا يطلبه والارادة
والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المأمور به والجواب واحد وهو انه انما اوجد
صورة الامر من غير الامر واعلم ان في الدليل الاول المذكور للاشاعرة موضع
نظر وذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال لا يمنعونه ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا

فيكون مراده له تع كان اجود وكغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بالتمييز بين الامر
والتهديد والارادة **قال** قدس سره البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب
بالوضع فلا يفتقر الى الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في غيره ولا اثر للارادة
المأمور به في صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها والا بالوضع على الارادة فلا تفيد الصيغة
الدالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد يقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة على وجود
الفعل وكذا النهي مثل لا تنكح المرأة على عمتها **اقول** قد اشتمل هذا البحث على ثلث مسائل
الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي لحقيقتها الوضع من غير افتقار الى ارادة
اخرى وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع
ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المص الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة
موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة
لمعانيها مثل دلالة كل من لفظ الانسان والفرس على معناهما احتج الجبائيان
بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة
وبدونها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما يفتقر في دلالتها
على الطلب الى امر خارج غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد
ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند
اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المتعددة ولو سلم
كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها يفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زائدة
على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الامر خفي
لا يطلع السامع عليه فلا يفيد تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند
اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين فلا يفهم منها الا طلب الفعل المسألة
الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المأمور به مؤثرة في صيرورة الصيغة امرا

كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد الارادة ح

وانكره المحققون واستدل المص على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك
الارادة عليهما كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون مفيدة بها صفة الامرية
قياسا على غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف القياس والحق ان
يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة امرا انها مؤثرة في وضع الواضع اياها
بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة وان اراد ان الصيغة الشخصية المجردة عن تلك
الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللفظ حينئذ مستعملا لمعناه غير موضوع لها كاستعماله
اياها في الجزء ونحوه وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان امر السيد عبده لتمهيد عذر
ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به ونحو الرازي اعترف ههنا
بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد ابا ذلك من قبل وزعم انها
موضوعة للطلب المغاير للارادة المسئلة الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر والنهي
مقام الآخر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا اتحدا بمعناهما او كان
بينهما علاقة معتبرة في الصفة جاز اطلاق كل منهما على الآخر ولما كان الخبر مناسبا
للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله ومشاركة الجزائية في
ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الآخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز
والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وكقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
والمراد امرهن بذلك واما عكسه فكقوله تعالى اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت
ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبرية ركة في المدلول فان قول القائل
اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على
الآخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقوله ع
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله تعالى ولا تنكح البهيمة حتى تستامر معناه لا تنكح
الى غاية الاستيمار ~~قال الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث~~

~~وكقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما
عكسه فكقوله ع اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وكذا الكلام في النهي فان
الخبرية ركة في المدلول فان قول القائل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله
لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الآخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه الا
المطهرون وقوله ع لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا تنكح البهيمة حتى تستامر معناه
لا تنكح الى غاية الاستيمار~~ قال قدس سره الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث
الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب
والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل للقدر المشترك لنا قوله تعالى
ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق
اللوم بمجرد تركه وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر بالحذر ولولا العقاب لما حسن
التحذير ولان تارك الامر عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله ع لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى الامر مع ثبوت الندبية ونفى الامر واثبت الشفاعة
المندوب بقوله في خبر بريرة ولحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز
عن الضرر المظنون اقول لما ذكر ان لفظ حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع
في ذكر مدلول ذلك اللفظ مفصلا واعلم ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل
البدل الاول الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا الثالث القول كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلثة تشترك
في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب
لا ينقص ولا يزداد بالاشهاد ولا بعدمه الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الخامس
الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الحكيم السادس الدعاء مثل رب اغفر لي السابع

الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله
التاسع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين العاشر التسخير كقوله تعالى كونوا
قردة خاسئين الحادي عشر التعجيز فأتوا بسورة مثله الثاني عشر التسوية فاصبروا او لا
تصبروا الثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل
الرابع عشر الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون والمص
اقتصر على ذكر الستة الاول والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه
المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتحقير والاهانة لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها
بقرائن دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي
واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الرازي
الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المص ههنا وقال في النهاية انها موضوعة
لغة للطلب الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من
المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي
هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب
دلالة على ان الامر اوجب الفعل المأمور به والوجوب دلالة على ان المأمور به له الامر ح
صفة الوجوب وهذا الفرق يتم على رأي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى
انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب
وقال آخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال آخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما
وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم
والتنزيه وزعم آخرون انها مشتركة بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاقل المراتب
وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره بدليل انا عند سماع هذه الصيغة
مجردة نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم يكن حقيقة فيه لما كان كذلك اذ كونها حقيقة

في غيره

في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينها وانتفاء تبين اللازم من دليل
على انتفاء ملزومها ولحق المدعى وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك
واحتج المص على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة
واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الا
للوجوب لما ذم ابليس بمجرد ترك السجود المأمور به وكان له ان يقول انك لم توجبه علي
وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل
للوجوب الذي هو المط واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب
ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شرعنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي
ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظ وفيه نظر ايضا لانه لو كان
مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوه للوجوب
لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم على تركهم الركوع لا لاجل امره اياهم به تحقيقا لمخالفته
وتمانعته واعترض ايضا بالمنع من كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم
حقية الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا الامر قد يفيد الوجوب
عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب ٦٩
واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان
الكفار عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم الايمان وان كانوا
غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا للذم لقوم على تركهم ما امروا به وعن
الثاني ان الذم مرتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا

للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الآية امر الله تعالى مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فتضاده ما ترك العمل بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب وترتب هذا الحكم على هذا الوصف مؤذن بكونه علة له ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر على سبيل الممانعة والمشاقة وكذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض عليه المص ط بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر ولا نم كان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف على وجه الندب وكان المراد اتيانه على وجه الوجوب وبالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا له فاذن المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فالمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد حقيته او اعتقاد عدم حقيته سلمنا لكن لا نم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ويمنع دلالة الآية على امر مخالفي الامر مامور بالحذر بل هي دلالة على الحذر عن مخالفي الامر سلمنا لكن الآية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على ذلك بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فيه فان قلت حسن الحذر كاف لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل على كون امرنا للوجوب فلم قلتم

ان كل

ان كل امر كذلك وايضا فالمبارك في امره يحتمل عوده الى الله تعالى والى رسوله عليه السلام ولا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما هو موافق امره بل مخالف فبقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه قلت مسلم لكن لا نم انحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل يدعي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الآية على امر مخالفي الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن مخالفي الامر فيبطلها عدم تعين المامور بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم وعلى تقدير تسليمه بقي قوله ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين قوله الآية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا يدعي وجوب الحذر الآن ولكنه لا اقل من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز كون الحذر مشروطا بوجود ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك منفية وعبث فيمتنع ورود الامر به قوله انما يدل الآية على كون امرنا للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم فيتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما

قوله انه يدل على ان امر احدهما يعني الله ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم
لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله
ورسوله مستحق للعقاب ولا معنى لكون الامر عاصٍ مستحق للعقاب يعني تارك
ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى
فلقوله تع لا يعصون الله ما امرهم الآية افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد
بالعصيان هنا ترك المامور به واما الكبرى فلقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالدا فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان
لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تع ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله
لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم ولان الملازمة
ان عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون
تكرارا من غير فائدة وايض فالمستحب قد يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما
الكبرى فتمنع كليتها بل هي جزئية اذ اراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك
مختص بالكفار والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم
لو كان زمان الفعلين واحدا وظ انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل
والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في
المستقبل سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة
ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بارد وايا جري الالا تين
بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى
كلية لان من لفظ موضوع للعموم على ما ياتي والاصل استعماله في موضوعه ومنع من كون
الخلود مختصا بالكفار لانه قد يراد به الزمان المتطاولة ولان الحكم مرتب على العصيان
فيتحقق حيث تحقق الخامس قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفي امر

اياهم بالسواك لاقتضائه المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان
للندب لم يكن عليهم في تركه ولم يلحق المشقة منه ولان الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر
للندب لم يستلزم مشقة زائدة يمتنع لاجلها وفخر الرازي استدل بهذا وجها بعده
على كون المندوب غير مامور به قال لان لفظ لولا مفيدة لامتناع الشيء لوجود غيره
فيكون هنا مفيدة لامتناع الامر بالسواك لوجود غيره وهو المشقة والاجماع واقع
على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب
غير مامور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب
وفيه نظر فان الجزئين انما دلا على ان بعض المندوب غير مامور به لان نتيجة الشكل
الثالث لا يكون الا جزئية وح لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا
فان قولنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا كل ما هو مامور به مندوب
السادس خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد فكرهته فقال لها ع راجعيه فقالت
اتامرني يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى ع الامر
واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب غير مامور به
فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل
ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي ع عليه فكان
الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء
الامر به لا يدل على عدم كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نم انها علمت
بانه لو كان امرا لكان واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره ع الزامه السابع
ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذمه بمخالفة امر سيده
وذلك دليل على حسن ذم تارك المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن
حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب
يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به

ان كان واجبا حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان
مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي الى تحصيله بابلغ الوجوه فلم يتحقق مخالفة الامر
على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع بعدم مخالفة الامر الا على تقدير
كونه مندوبا واما بتقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله ع دع ما يريبك
الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما آمن والآخر مخوف تعين سلوك
الامن وذلك من مقتضيات العقول ولان مخالفة الامر ضرر مظنون فيجب دفعه
وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على المط من كون الصيغة
موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة
بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة
في الندب مجازا في الوجوب قال ط قد احتجوا بان استعماله في الوجوب والندب
والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار
اليه للدليل وقد بيناه اقول لما فرغ من ذكر دليل على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل
بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل
مع جوابه وتقرير الدليل ان تقول الامر يستعمل تارة في الوجوب وتارة في الندب
ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تع
اقم الصلوة وقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة
في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والاول يلزم الاشتراك
والثاني المجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المط والجواب ان المجاز
وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة
الدالة على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصيته وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه
مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايض فالمجاز لازم على عدم الاشتراك

سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او الوجوب وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك
يكون مستعملا في كل واحد منهما بخصوصه على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياج
في دلالة اللفظ عليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الاخر راجحا من
كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز قال تذنيب الامر الوارد
عقيب الحظر للوجوب للوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر
لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تع واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا
في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدا
وهو اختيار المص وقال اخرون انه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب
متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول
فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو محقق واما عدم صلاحية ما يدعي
معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع
الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز
ذلك ضروري وايض فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد الوجوب وامر
الحايض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق
المقتضي فلانا لا نم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدا للوجوب وتساوي
الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاده الحظر اما غيره فليس ضدا له وان
استحال اجتماعه معه وافادة امر العبد للوجوب للقرينة والحايض والنفساء مامورتان
بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امر اخر واحتج
الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تع واذا حللتم فاصطادوا
فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله مفيدا لوجوب الصيد والوطي والتالي
بط اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المص عنه بان ذلك معارض بقوله

فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب
الحظر وهذا ارجح مما ذكروه لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جاز قادح
في كونه مقتضيا وجوب الاثر بغير مقتضيه ح في بداية القول ويجاب عما ذكروه ايضا
بان عدم افادة الآيتين المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد
كونه عقيب الحظر **قال** الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار
كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولقبول القيدين فيقال افعل مرة و دايما من غير تكرار ولانقض
احتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء
دايما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بحسن الاستفهام
والاستعمال وبما غير دال على مطلوبه على ما سياتي **اقول** اختلف الاصوليين
في الامر المجرد عن القراين فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال اخرون انه لا يقتضي
وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المط وهو تحصيل الماهية لما حصل بالمرة
الواحدة اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر
الرازي واختاره المص وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون
اما لادعائهم الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة
او التكرار واحتج المص على ما اختاره بوجوه ثلثة اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد
من معنيي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك
بينهما اما الاول فلان الامر بالحج والعمرة للوحدة والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول
السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد التكرار بدليل ان العقلاء
يذمونه لو كرر شراء اللحم او حفظ الدابة لحظة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن
حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصه او في احدهما مجازا في
الاخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني

ای استعماله فیهما والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل ... الاصوليون ح

وهما خلاف

وهما خلاف الاصل فتعين المط وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده
على وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على
الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات
مع المضادة والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي
استيعاب الاوقات فانه لا اولوية لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ
ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح والوجه الثالث
ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى
كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظ فانه يصح ان يقول السيد لعبده
افعل الفعل الفلاني دايما ويصح ان يقول له افعله مرة واحدة وليس في احد هذين
القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده
تكرارا عاريا عن الفايدة لافادة اصل الامر لها افادة التقييد وتقييده بالآخر نقضا
لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي بط بقسميه كما تقدم فكذا المقدم وفي كل
واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان المراد بالاستعمال اللفظي في كل
من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصه كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء
كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه فلما ذكر بعينه
واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصه ان كان باعتبار وضعه له بخصوصه
ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئه وهو ذلك المشترك لا له ولانه
يفتقر في افادته اياه الى قرينة وذلك اية المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك وان
كان اعم من كونه بخصوصه او لامر صادق عليه فلا نم لزوم المجاز على تقدير انتفائه او
الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الآخر وانما يلزم ان لو لم يكن احدهما
لازما للآخر اما على هذا التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار

واما الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم لمطلوبه
وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلا نم لزوم
التناقض والتكرار بغير فايدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التكرار
ورفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده كما في قوله تع تلك عشرة
كاملة وقول القايل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما
خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون تعيينا
لاحد معنيي اللفظ المشترك وتبيينا لارادته واحتج القايلون بالتكرار بان الامر والنهي
اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المط بالامر الفعل وبالنهي الترك الا ان اقتضاء
مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب
منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المص عنه بالصغرى ولئن سلمناه
منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك
دايما ممكن والاتيان بالفعل دايما غير ممكن ويمنع ايضا من علية الوصف اعني الطلب
المطلق للحكم واحتج القايلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام الامر بان يقال
اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي ص احجنا هذا لعامنا
او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما او
للقدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه
قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال
الحقيقة والمص جعل هذا مذهبا للسيد المرتضى هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان
الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب
انا لا نم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام
عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن له ان يقال اي عبيدك

بان الامر والنهي

سراقة

بل قد

بل قد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت اسدا فيقال له تعني الحيوان
المفترس والرجل الشجاع وعن الثاني الاستعمال يشترك فيه الحقيقة والمجاز فلا يكون
دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة
يعارضه اصالة عدم الاشتراك وح يجب حمله على القدر المشترك وقول المص على
ما سياتي يريد به ما سيذكره في ان للعموم صيغة تخصه **قال** البحث الثالث
الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية لحسن اذا دخلت
السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعط درهما ان دخل الدار ولان
التعلق اعم منه بقيدي الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته
ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة **اقول** لما بين ان
الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان الامر المعلق على
شرط او صفة كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لا يقتضي تكراره بتكررهما واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق
القايلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرر الامر بتكرر الشرط
او الصفة واما القايلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء
والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال آخرون بتكرره مطلقا
وقال فخر الرازي وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ
ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس وتقرب من هذا اختيار المص وهو
ان الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج المص
على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادته التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين الاول
ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا فكذا لغة وشرعا
اما الاول فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما

ان دخل الدار لم يحسب منه شراء اللحم كلما دخل السوق او اعطاء المذكور درهما كلما
دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولا لاموه عليه وذلك دليل على عدم افادته
التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك
مستفاد من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت
فاحمد الله واذا احممت فافطر على مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعلق الحكم على الشرط
او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من
القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات وفيه نظر فان انتفاء
دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليها اما مع كونه في
احدهما ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضوع اللفظ فصرف العام اليه اولى الا اولى اللفظ
الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد حقيقته وتارة يراد به مجازه فاطلاقه مطلق اعم من كل
واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادته التكرار
على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فلان العلة يستدعي معلولها في جميع
صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة التامة واما القائلون
بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول
بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون ذلك الشرط او الوصف
علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظ واما الاول فلان
من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمه
العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف بالعلماء واعظم الجهلاء
فهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف
والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون لسبب كون العلم ينافي الاستخفاف
والجهل ينافي التعظيم والثاني باطل فانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل والاستخفاف

(حاشية: بسبب ارتداد او زنا)

بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستحقاق الجاهل الاكرام
والتعظيم لسخاوته وشجاعته فلا يجوز استنادا الاستقباح الى وصف اخر لان
الحكم يتحقق مع الذهول عن سائر الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين الاول وح
فيتعين الاول وح يتكرر بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر
لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل
شرطا لضدها والشرط مستلزم للمشروط وجودا قال البحث الرابع الحق ان الامر
لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل
فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما ولقبوله التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض لان
المراد من الامر ادخال المهية في الوجود وهو شامل للقيدين كالخبر اقول اختلف
الناس ههنا فقالت الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر مفيد للتكرار ان
الامر يفيد الفور وقال الجبائي وابو الحسن البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية
والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه
وقال الواقفية باشتراكه بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المطلق المشترك
بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من امر خارج وهو اختيار المص واختاره
فخر الرازي ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول ان الامر قد
استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور والنذر
المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على التراخي بالمعنى المذكور
فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم
دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان
يقال للسيد لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعل هذا
متى شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار

وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث قال اهل اللغة لا فرق
بين قولنا يفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع
ما عدا ذلك ولما كان مدلول الخبر ادخال المهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي
كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم
واما الثالث فلان المراد بالفارق ان كان كل واحد من ميتة الامر والخبر مع خواصه
لم يلزم مساواة الخبرية عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك
من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان لا مع خواصه بل مجرد ميتة لزم مساواة
الخبر الامرية لوازمهما معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو
بط اتفاقا قال احتجوا بذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله تعالى سارعوا
الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فلان التاخير ان جاز الى غاية معينة معينة
وجب او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز دائما خرج عن كونه واجبا وان
جاز الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم بتركه لا عزم
الفعل ولان الامر ههنا للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين والمسارعة الى المغفرة مجازا
اذ المراد ما يقتضيها وليست والدلالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور من خارج
والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت
شئت وكقضاء الواجب والنذر المطلق اقول احتج القائلون باقتضاء الامر الفور
بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر به لقوله جل من
قائل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له
ان يقول انك لم توجبه علي في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة
عرضها السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا
الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة

اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية
والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير بط اما الاول فلان تلك الغاية اما ان تكون معينة
او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول ظن المكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل
المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن اذا لم يكن لامارة
موجبة له لم يعتد به وجرى ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض
او علو السن اذ لا قائل بغيرها لكن ذلك بط لان كثيرا من الناس من يموت فجاءة
من غير كبر ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب
على كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه
يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا
وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية
فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب
عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل على معرفا بالعزم على عدم
الامتثال في ثاني الحال وابائه واستكباره بدليل قوله تعالى ابى واستكبر والتجبر على آدم وافتخاره (حاشية: وافتخاره)
عليه بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان
مقرونا بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله
بل المراد سببها كما تقدم وليس في الآية ما يدل على انه امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله (حاشية: المقتضي لها)
بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان
بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس ذلك محل النزاع
وعن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل
فيه وما ذكروه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع

الاتفاق على وجوبه مع جواز تأخيره كقضاء الواجب والنذر المطلقة والكفارات وساير الواجبات
الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا **مسألة** البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عند عدم [عُدِم]
الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم خرج عن كونه شرطا [العدم] [لوجوده]
والآجاز ان يكون كل شي شرطا لكل شي ولان يعلي بن امية سال عن سبب القصر مع الامن
واقره النبي م ولقوله ع والله لازيدن على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة [لم]
اقول اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شي مقرن بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم
ذلك الشي ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب
ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الش فعية ان الشي المقرن بحرف ان
شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق
النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقرن به شرط للجزاء المعلق عليه
والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما
الثاني فلان شرط الشي ما ينتفي ذلك الشي عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء [ح]
شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند [اي شرط]
انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام [كل شي]
الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه وح لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن [لكان]
كونه شرطا له اذ لو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكل شي وهو باطل
اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلاقة وهو في العلة بل وفي جميع ما يقرن
به حرفه وهو ان حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الرازي واتباعه ادعوا ان
حرف الشرط يدل على علية ما اقرن به للحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو
لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا احكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية
منتج لنقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها غير منتج شيئا وح يقول لو كان الشرط حقيقة

[illegible]

فيما

فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه بخصوصيته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني
ايضا او في شي منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك
بينهما وهو اللازم لما علق عليه وجوده او عدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال [علته]
كونه لازما له وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا له مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما
لكان كل شي شرطا لكل شي ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا
وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره مندرج فيه لزوم كون [له يشترك]
الشي شرطا لنفسه ولمعانده وذلك ظاهر الفساد والثاني ان يعلي بن امية فهم من تعلق
القصر على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حين سال عمر بن الخطاب فقال
ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك لقوله له لقد عجبت منه فسالت النبي م عن ذلك [ما عجبت ح]
فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم
المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول ع اياهما على ذلك وهو ظاهر على المدعى
واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من فهمهما عدم المعلق عند عدم المعلق عليه بل من
عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما غفلا عن الآيات الواردة في وجوب
الصلوة والاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام
ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو الخوف
للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الآيات
على وجوب الاتمام فانه قد وردت عايشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين
فاقرت صلوة السفر وزيدت صلوة الحضر وفيه نظر لانه لو صح كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر [ذلك]
انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما في الصلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز الاقتصار
عليه من الركعتين من الرباعية ولفظ القصر لنفس الاقتصار على تلك الركعتين فاطلاق لفظ القصر

في الآية دليل على سبق وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن المفهوم الذي ليس
اقوى دلالة من عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم
التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين
وهذا يدل على انه عليه السلام فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لعدم المشروط
اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلام لا يستغفر للكفار
وفاقا ولانه عليه السلام اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع
الطمع عن الغفران كقول القايل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك
سلمنا لكن لا نسلم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه عليه السلام ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ولكن
المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم ولترغيبهم في الدين او لمصلحة رآها في
ذلك وفيه ايضا نظر فانه عليه السلام لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء الشرط اذ لا يجب الغفران لهم
على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما يفهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه
وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر
المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمصنف خص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه
قال احتجوا بامكان قيام غيره مقامه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط
ح احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والآية انما تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن
فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون
للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك ههنا فان مع البغاء الحاصل من
نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** هذه اشارة الى حجة الخصم مع الجواب
عنها وهي من وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شي آخر وح لا يلزم

من عدم الشرط

من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز وجود ذلك الشي القايم مقام الشرط
والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط
يلزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط
في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن للتحصن واذا كان عدم الشرط موجبا لعدم المشروط
كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما كان
مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد
الامرين اعني ما فرض شرطا والقايم مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير
عدم احدهما ووجود الاخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من
الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفاء التحريم
لكون الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يردن البغاء
فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغاء كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن
له ولمانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز عدم
تعلق ارادتهن بشي منهما كما في حالة الذهول عنهما وايضا لما خص المص الدعوى
بالامر المعلق لم يرد عليه النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط
وكلامه في الامر لا في النهي **قال** البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي
عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن الغنم السايمة لانتفاء الدلالات الثلاث
اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصدق
مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه لاستلزام العام الخاص **اقول** اختلف
في مفهوم الخطاب الدال على حكم معلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله صلعم في الغنم السايمة
زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة منه كنفي الزكوة عن المعلوفة

من الغنم سهنا ام لا فاثبته الشافعى ومالك واحمد والاشعرى ونفاه ابو حنيفة وجمهور المعتزلة والقاضى ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر الرازى والمص واحتجوا عليه بانه لو دل على نفى الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية فى الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثانى من اقسام التالى فظ لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم فى محل الوصف ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ والا علية بمنطوقه لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا المعنى مشتمل على جزء هو انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهنى بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة فى السائمة وانتفاء بافى المعلوفة ليسا متلازمين فى الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الآخر ولتجويز العقل وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن الغنم او قال لا زكوة فى شى من الغنم ولان ثبوت الحكم فى محل الوصف تحقق تارة مع ثبوت الحكم فى غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعو ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهى عن القتل ثابت مع انتفاء خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطاء واما الثانى فكالمثال المذكور وهو قوله عم فى الغنم السائمة زكوة وح تكون ثبوت الحكم فى محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا قالت وقول ابى عبيدة فى قوله عم لى الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لى غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبنى على اجتهاده لانه نقل عن اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالذكر او لسبق بيانه او لسبق خطوره

كلام

فى حق غير السائل او لحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او لشبهه بالمنصوص او ليجعل على الاصل كما لو قال لا زكوة فى السائمة وخص المنطوق للاشتباه فيه اقول لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتجوا بوجهين الاول ان اباعبيدة القاسم ابن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال بدلالة قوله عم لى الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لى غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله عم مطل الغنى ظلم على ان مطل غير الغنى ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغنى وليه مطله ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثانى ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالى بط اتفاقا فكذا المقدم وفى هذا الوجه لم يذكره المص بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان اباعبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره كالاخفض وعراه بالامر المعلق على الصفة كما فعله فخر الرازى لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثانى المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص وهى اما شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسئولا عنه دون غيره او انه يتبين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق خطور محل الوصف ببال المتكلم وهذا آت فى حق غيره تعو اما فى حقه فلا لاستحالة التجدد فى علمه تعو او ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما فى قوله تعو ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق فانه يدل على المنع

الصحيح

من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة النفي بطريق الاولى او آخر بان حكم غير محل الوصف
اما لكونه غير واجب او لبينة بنص اخر مختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ
العام الشامل له وللقسم الاخر ولهذا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول او ليقيس
عند من يقول بكونه دليلا المجتهد المكلف في استخراجه بان يستنبط من التنصيص على المذكور
علة الوصف المشترك بينه وبين غيره المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين
او ليحصل حكم المسكوت عنه على الاصل وبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكوة
في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح **قال**
تذنيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر
التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وفي قوله تعالى وان خفتم شقاق
بينهما فابعثوا لان التخصيص ههنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما
زال عنه الوصف في غيره ذلك الجنس **اقول** هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق
عليه الحكم ان كان علة لذلك اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما يفيد وجوده
بوجودها وعدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان
لا يستند الى علة اصلا وهو ممتنع اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة
لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصيته علة له بل العلة احد الامرين اعني الوصف
او العلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة له هف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات
وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا
لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى
علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في
العلل العقلية فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا كان
الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظ

الثاني القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا
لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه لذلك النفي فاما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما
قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك التقييد دفع ما يتوهم
من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على
تحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب
عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عند خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع
ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا
حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق
ومع ظهور هذه الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكما لو كان التقييد
لسؤال سائل كما لو قال النبي صلعم في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام مجيبا له في سائمة الغنم زكوة ففي هذه
الصورة وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث
الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك
الجنس كما في قوله عم في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي
الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر او الابل ام لا قال به بعض
فقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل فخر الرازي على ذلك بان دليل
الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه المعلوفة الغنم مقتضاه
دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف
مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته له وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة
في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة مستلزم لعدم الحكم ظاهر الاصالة اتحاد العلة

والجواب ان الوصف المذكور وهو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون تح علة في جنسه خاصة
لاستحالة ثبوت سوم الغنم لغيرها قاف البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة
ما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما آخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن آخرا
اما مفهوم اللقب فليس بحجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله
ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان
العدد علة لعدم الحكم كان الزايد عليه علة لاشتماله على العلة ولا يلزم من انتفاء
الناقص بعدم اتصاف الزايد به فان وجوب ركعتي الصبح لا ينفي وجوب الثلثة واباحة
الناقص ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة وان لم يدخل لم يجب
كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد لان الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت
الحكم بالشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى مثل تحريم استعمال نصف
الكر النجس فتحريم الاقل منها اولى وقد لا يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم
تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا ينفي نفيه عما عداه اقول قد اشتمل هذا البحث
على مسائل الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تع واتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى
يطهرن وقوله فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا ذهب
جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسن البصري اليه واختاره فخر الرازي والمص
وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون بان كلمتي حتى والى
لانتهاء الغاية ومعنى قوله صوموا الى الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن
الليل آخرا وغاية للصوم وقد فرض كذلك هف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل
على نفي الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والاقسام باسرها باطلة فالمقدم
مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة المذكورة

اباحة الاربعة لا يستلزم اباحة الزائد واذا امر عدد فرض

واما بطلان

واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس من موضوع اللفظ
ولا جزءا منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى
الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك
عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود خطاب
فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور
الصوم المقيد بكون آخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول
الوجوب لهما ممنوع والخطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم
بل يكون مبنيا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها
كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة
وقوع هذا المفروض او نقول الحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب
الثاني وان ماثله في الوجوب فهو موجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب
ليس بحجة والمراد به ان تعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة
فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا
والمعتزلة والاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان
قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية
ظاهرة فان قولنا زيد موجود وعلى ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عدا زيد غير موجود
فيندرج في ذلك اضمار الله تع والاخبار بكونه غير موجود وذلك كفر اجماعا وكذا قوله
عيسى رسول الله عم فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله فيدخل عم في
ذلك محمد صلعم والقول بان محمدا صلعم ليس رسول الله كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار
بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر
لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر صالح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين ان ذلك

اللقب ....

وفاقا لما ذهب اليه ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة

وبيان انا لو قال لغيره لست زانيا وليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا
ولذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار
عما اخبر عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن الدالة
ولذا كان مخصصا بقذف المخاطب دون غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص مستندا
الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه منضما الى القرينة المسألة الثانية اختلفوا في مفهوم الحصر مثل
قول القائل صديقي زيد والعالم بكر هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد
والعلم لبكر وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف
فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار المص الاول واحتج عليه بان الصديق
والعالم لو لم ينحصرا في زيد وعمرو لكان اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعلم بزيد
وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان او اللون
سواد وقيل عليه ان الكذب انما يلزم لو كان الواحد المضاف والالف واللام للعموم
وهو ممنوع بل ما ظاهر ان في البعض وح يكون التقدير بعض صديقي زيد وبعض العالم عمرو
وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم وكان مقصود المتكلم الشرا منا كونه كاذبا على تقدير
تعدد العلماء والاصدقاء واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان
عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في
الاصل والعكس متحدان فاذا كانا متساويين في الاصل كانا في العكس كذلك
والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس ظ وذلك لان المطلق
يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو
استلزامه كون المبتدا اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم م
اعم من المبتدا فيبقى على حاله المسألة الرابعة في الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل
على حكم ما زاد عليه او ما نقص قال قوم نعم وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد وغيره مخالف
حكم

لحكمه وانكره الآخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا
ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم
لاشتماله على الناقص الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة
لا يكون علة ولو قالوا مستلزما لذلك العدم لاشتماله على علته كان اولى ومثال
ذلك قوله عم اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه للخبث لوجود
علة عدم حمل الخبث وهو الكر في الزائد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف
وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي الصبح
بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما به واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة
ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزائد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخ اما ان
يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان الاول لزم اباحة الناقص
كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة [illegible] جلده خمسين وينبغي ان يراد
بالاباحة ههنا ما اذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يتم
فانه لو قال اجلدوا الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا لا يلزم منه كون ما دونه
وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان
الثاني لم يلزم كاباحة الحكم باثبات حق بشاهدين فانه لا يلزم الحكم بشهادة الواحد لان
الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا
فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا
فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما ينقص عنه اولى وقد لا يكون والاول كما اذا حظر
علينا استعمال نصف الكر مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني
تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق
مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا والضابطة

و اذا كان الاول ... ان الناقص واجب الدخول في الزائد او لا

في ذلك ما ذكرناه قوله البحث الثامن الامر ان نقل كلام غيره وحصل فيه ان تناوله
وكذا لو نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقال الانسان لنفسه افعل ويريد
الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام
ولا فائدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه اقول الامر بالشيء هل يدخل تحت امره
بذلك الشيء ام لا فصّل ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الرازي والمص وهو
ان هذا الباب يتضمن مسائل الاولى انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل
مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه الثانية هل يسمى هذا القول امرا ام لا
والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما آمر والآخر مامور
ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه
فلا آمرا ذا مطلقا الثالثة هل يحسن ذلك ام لا الحق انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير الثالثة
طلبه ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب الانسان غيره بالامر
هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول
فان كان نبيا ولم يدخل في الامر يدخل مثال الاول ان تقول ان فلانا يامرنا بكذا
ومثال الثاني ان فلانا يامركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله
تع يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين جميعا ولم
يخص الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره في الاول مخصوص بامر الواحد نفسه
على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة وهو من جملتهم هل يكون
مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن
لا يلزم منه عدم التسمية امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يمكن ان يقول كبير آمر
القول عند اجتماعهم عنده ليعم كل هذه الجماعة او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني
ويسمى هذا القول امرا والامثلة المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا

يأمرنا بكذا

[illegible]

يأمرنا بكذا او يأمركم بكذا ليس آمرا بل مخبرا بامر فلان وكذا قوله تع يوصيكم الله في اولادكم
فان النبي صم ليس آمرا لنا بل ناقلا امر الله تع قوله البحث التاسع الامران ان تخالفا
او تضادا وكان الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا
والا اتحدا ان امتنع الزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء وحمل التاكيد
او كان الثاني معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغاير مثل صل عدار ركعتين صل عدار ركعتين
بوجوب الاول بامر الاول وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وكذا
لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود
مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له اقول اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما
انما هو باعتبار اختلاف متعلقهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا بان يكون
مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى الآخر وتضادا وكان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة
عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى بيت
المقدس او سمعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المفضي الى الفعل الكثير
فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا اوجبا معا كالامر بالصلوة والامر بالصيام
ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان
يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيفعل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني
بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله صل عدار ركعتين وصل
عدار ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع
فيه الزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا اذ يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا
كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعا
وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق تماما على العتق مرتين او ثلثة

١٤

اسقني الماء

كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة
وان كانا عبارة عن واحد وان كان مما يمكن فيه التزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صلّ غدا
ركعتين صلّ غدا الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول لان الظ كون اللام للعهد واما ان
لا يكون معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المص
وفخر الرازي ايض وتوقف ابو الحسين واحتج المص على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر
يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به شيء اصلا لزم تخلف المعلول
عن علته وهو مح وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا
بامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المط وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر
الوجوب كونه علة مؤثرة فيه منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الامامية
والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به
دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على التقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا
فلا تخلف الثاني ان صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد
وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب كونه للتاسيس وفائدة التاسيس اكثر فايدة فيه فحمل
كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو
خلاف الاصل فكان اولى وفيه نظر لانا لا نم كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به
اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن للامر الثاني دلالة الا على طلب الامر حال الحادث الامر اما
على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك الفعل المامور به
اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه المغاير لزمان الامر
الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة من الفعل
المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف مثل صلّ غدا ركعتين
وصلّ غدا الركعتين فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايض لكون العطف مقتضيا للمغايرة

اولى من فائدة التاكيد لل
التاسيس ه

والتعريف

المعهود وهو الصلوة المذكورة اولا
يحتمل ان يكون ه

والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الرازي والحق اولوية المغايرة لان
اللام كما يكون لتعريف العهد فقد يكون لتعريف الماهية وايض كما يحتمل ان يكون غيرها مما تقدم
وح يبقى دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المعارضة واعترضه شيخنا طاب ثراه باحتمال كون
الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد وايض فيه نظر فان
احتمال كون اللام للعهد ارجح لسبق ذكره ولعدم فايدتها على تقدير كونها لتعريف الماهية
مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى
تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو
للابتداء كما قال شيخنا مرجوح ايض لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفايدة فيه وح وحمل
المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير من
دون حرف العطف فيكون ذكره لغوا وهو غير جايز وايض فان كلامه يشعر بانه اذا حمل الواو
على الاستيناف لا يكون ما بعده مؤكدا والا لما خص ذلك بغيره من حروف العطف
فاذا كان مدلوله المامور به اولا كان تكريرا محضا عاريا عن الفايدة قال الفصل الثالث
في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير ولا ريب في وقوعه كخصال الكفارة
واختلف في تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه
وقيل انه معين عند الله تع وغير معين عندنا والحق ان كل واحد منها واجب مخير فيه بمعنى
انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع واي فعل كان واجبا بالاصالة لانه لا استبعاد
ح في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين بحيث لا يجوز لك تركهما ولا اوجبتهما
عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع والا لعصى بدونه ولا ايجاب واحد معين
عند الله تع لان الله تع يعلم الاشياء على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في
احدهما عينا والقول بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما قلناه فحق والا بطل لان المخير فيه ان كان

الفصل الثالث في الوجوب

اسعاد

هو الواجب فقد وقع فيما قدمنه وهو تجويز ترك الواجب والآلم يكن مخيرا والتقدير خلافه

اقول لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل

على الوجوب فالكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في

صدر الباب انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها

عارضة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب كل واحد

من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني

ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع والمضيق وله

قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط كوجوب الزكوة

والمص قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقين لانا ناخذ الفاعل من حيث كونه

فاعلا اى موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متاخرة عنه والزمان من

حيث كونه ظرفا للفاعلية فيتاخران عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال

في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والاطعام

والصيام واختلف في تقديره فقال بعضهم ان يعين غيره المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيفصل

ثواب المجتهدين او يجعل حكم المسكوت عنه على الاصل وبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه

كما لو قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة

فيها ارجح فافهم ثم يجب ان كان الوصف علة كم قال بعض الاصوليين الجميع الواجب

لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير

يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجب للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب

عليه الاتيان بالجميع وباتيانه اي خرج عن العهدة وكان اتيانا بالواجب بالاصالة لا بدله

وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال في الادلة

لافرق بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد

لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا ان المص طعن في اختياره وجوب الجميع على

التخيير بالمثال الذي ذكره الاشاعرة والفقهاء الوجوب الواحد لا بعينه وصحح فيه بوجوب

وجوب الواحد عدم الجميع كما ذكره وادعى انه غير مستقيم ثم قال ان القائل بايجاب واحد

لا بعينه ان قصد اي بهذا القول ما قلناه اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا الاتيان

بالجميع باتيانه اي كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان بطل فان الفعل المخير فيه ان كان

هو الواجب فقد وقع هذا القائل فيما نفي عنه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه

ملزوما لترك الواجب اذ الاجماع واقع على جواز ترك اي خصلة شاء المكلف مع قيامه

بغيرها وهذا بعينه لازم له على تقدير وجوب الواحد لانه اذا اختير في ذلك الواحد

فقد جوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يكن مخيرا لم يكن واجبا على التخيير والمقدم خلافه وقال

اخرون الواجب واحد معين عند الله وغير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل واحد

واحد من الاشاعرة والمعتزلة الى الاخر ويبرا منه واتفق الفريقان على فساده بدليل

ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يات

والجمع بينهما محال قال احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به

كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان مستندا الى المطلق هف وان سقط بكل واحد

لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين المعين والجواب ان هذه معارضات اقول هذه

اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب

واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بالخصال الثلثة دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو

مح والا لكان جميعها واجبا على الجمع وهو بط اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين

وهو سقوط الفرض مستندا الى معلل بالمطلق اعني احد الخصال من غير تعيين وهو مح لان

الامر المعين يستدعي علته موجودة في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين مما لا يكون
معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو
ايضا ط لانه لزم اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد بالشخص وهو ايضا ط فتعين وجوب
واحد معين وهو الم ط والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد
ولازمه وهو اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة
بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات
فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع لكن يلزم
على تقديره وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض فيها الا بالجميع لكن لا يلزم منه سقوط الفرض
به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد
من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لمجرد
خصوصيته قال ط احتج الاخرون بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لم يبرأ بدونه وان
كان غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو ط فتعين المعين وليس عندنا فهو عند الله تعالى
والجواب ان محل الوجوب كل واحد والخطاء نشاء من اختلاف الحيثيات اقول هذه
اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها
وتقريرها ان تعلق الوجوب وصف وجودي متعين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصلات
لم يبرأ المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم
حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه ممتنع لان
ما لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للوجود فتعين حلوله في احد معين وليس عندنا اي في معينا لا يكون ها
علمنا وهو ظ فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو الم ط والجواب ان محل الوجوب هو كل
واحد من الخصلات لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها على الامر الكلي الصادق

على كل واحد منها وهو كونها احد الخصلات الثلث وح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل اللزوم لذلك
وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها او تعينها فالخطاء نشاء ههنا من عدم التفطن لاختلاف
الحيثيات على ان هذا لا يرد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب
لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته بل متعلقا به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا قال
ط تذنيب يصح الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة
والتزويج من كفوين او مع اباحة كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال
كفارة الافطار او خصال كفارة الحنث اقول هذا تفريع على ما تقدم من تحقق ايجاب الاشياء
المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على
الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب
بل على البدل بمعنى كون كل واحد منها قائما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب
والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين
فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من
الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا
او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص اليها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين
الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول
مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقدان اكل المباح
الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولي
يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة الجمع بينهما وجوبا
على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء والجمع مباح الرابع
اباحة الجمع بينهما وجوبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر للعورة
تماما الخامس ندبية الجمع بينهما وجب على الترتيب كالجمع بين خصال كفارة المرتبة مثل كفارة
الظهار

او خصال كفارة الحنث الى آخره وهذا تفريع على المقدم من صحة السادس ندبية الجمع بين ما وجب
على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصلات الثلث
فيها وهي الاطعام والكسوة مستحب اقول البحث الثاني في الواجب الموسع مساواة الوقت
للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل جائز وواقع
لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل المأمور به بالفعل في ذلك الوقت
وتجزئة ايقاعه في كل جزء منه فاذا التضيق تعين ووقوع ظرف الصلوة وما وقته العمر وتخصيص
الوجوب بالاول كما تقول بعض الاشاعرة وبالاخر كمذهب بعض الحنفية وبالمراعاة كمذهب
الكرخي تحكم اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع
وذلك لان الوقت المظروف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا او زايدا عليه او ناقصا
عنه والثالث غير جائز الا عند مجوز التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف
به القضاء كما لو بلغ الصبي وطهرت الحايض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول
متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة
الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا اما الاول
فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار
اما في اوله او وسطه او اخره او اي وقت من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثلت
امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب
عليه شيء او لانه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وكل ذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع
لامكان اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني
فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك
والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت
اتفاقا وكذلك الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذر المطلق وقضاء الواجبات

ولو وقع الاجماع على ان المؤدي للفعل المأمور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت
يكون مؤديا للفرض مؤذنا وذلك بان ايقاع الفعل في اي جزء كان من اجزاء الوقت
مساو لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه
فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها
فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهو خلاف
الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وبعده
يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي به
في اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب من الحنفية ومنهم
من قال بان الفعل المؤدي في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر
الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا
وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم
اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء
لا يترجح شيء منها على غيره اذ لو اختص بعض اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون
الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة قال ولا حاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب
اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف
به والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل المبدل والا لزم سقوطه
في الاول ولان الامر دل على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق
اقول ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة
المأمور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاب بدل لها وهو العزم
على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت
لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب

بفعلها الصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل
كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري و
فخر الرازي واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص وهو الحق والفصل
ايقاع الصلوة في اول الوقت بين المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع
الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها
عليه ومشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه
لما ذكرناه واستدل المص ط على امتناع كون العزم بدلا لوجوه الاول ان العزم لو كان
بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها فيسقط
فرض الصلوة به لان الامر قد اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قام مقامها
في المقصود منها كما اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان
ببدله المساوي له في المقصود منه واما غير مساو لها في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان
بدل الشيء ما يقوم مقامه فيسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان
بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانية ثم حضر الوقت الثاني اما
ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثاني بط اجماعا والاول اما ان يكون
الى بدل او لا الى بدل والاول بط لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو ح
لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المط لانه اذا جاز ترك الصلوة في
الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل لاتفاق تساوي الوقتين في ذلك
الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون القول به منفيا اما الاول فلانه لم يوجد
من الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب
العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا ولا ظاهرا واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف
ما لا يطاق قال احتج المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا تكون واجبة

واجابه

واجاب المرتضى بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان
وان مرجع هذا الواجب الى المخير وكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد بتجويز تركه الى الاخر كذا اول
الوقت ووسطه واخره اقول هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى اختصاص
الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة
يجوز تركها فيهما اجماعا فلا تكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز
تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى
للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما اي
بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان
به عند الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عني السيد المرتضى ان وجوب
العزم انما يثبت لكونه بدلا عن الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو بط لما تقدم
من امتناعه وان عني انه يثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على
ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل
واجبا لعدم انفكاك المكلفين عن احد العزمين الا حال غفلته وهو ح غير مكلف فهو
حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الآمدي بين المندوب والواجب الموسع
في اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت
الموسع وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت محقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل
المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف
بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا
الى اختياره كما كان الخيار في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى
لا يوجب رفع الوجوب عنها وكونها نافلة فكذا هنا ويعارض بانه لو كان نفلا في اول
الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما بنية النفل وهو بط اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب

باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب ايض **قال** البحث الثالث في الواجب
على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد
وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا
استبعاد في اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت
طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طائفة
عدم الوقوع وجب على كل طائفة **اقول** اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل
من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد
يتعلق بتحصيل مطلق لا من مباشر معين ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي
قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن
الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم
اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم
ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب معاقب على ذلك التقدير فلا يكون واجبا
وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كبراه
ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم
من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاكم ولا منزوعا
له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان من سلب مطلق الوجوب وعن الثاني
بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله في قضاء المتبرع دين المعسر المطالب به
قال فخر الرازي والتكليف فيه معطوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة
ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها فان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب
على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان وان غلب
على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوايف وان كان

يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيري هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن
تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط
عند حصول الثاني في قيام الغير وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف به لحصول ظنه الغالب
بان غيره يقوم به ممنوع والاجماع لان يفعل بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير
بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون
قبل قيامه بالفعل فحينئذ اما حصول الظن الغالب بان الغير قايم به فيمكن ان يقال فيه انه
لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع
بالمظنون والحق سقوطه لحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد ذلك الظن
الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيرها كالظن المستند الى خبر الفاسق
او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في احد
الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور به بالفعل وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام
اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به وهو غير ضروري في الامر **قال** البحث الرابع
ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا واجب وخص المرتضى بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد بان
المسبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط
جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به
والجواب انه خارج عن محل النزاع **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع
في البحث عن احكامه اللازمة له تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع
وبدأ باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من
هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم
ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زايد على الامور المعتبرة في التكليف

كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون
كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي الطهارة والحدث الآن وقوعها
مشروطا بالطهارة والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف
في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء
كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا
ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا
والحق الاول وهو اختيار المص واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق ان لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك
الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حين عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع
لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل
واحد من قسمي التالي فظ وفيه نظر فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه
حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب ذلك
الشيء في نفسه وايضا ما ذكرتموه بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف عليه الواجب فان ايجابه
شيئا شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك
الواجب لزم التكليف بما لا يطاق والآخرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا
فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان
يوقع في تلك الحال بل في الحال التي بعده اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم التكليف
بما لا يطاق ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته
لا قبلها احتج السيد المرتضى على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام
ايجاب الشيء ايجاب سببه فلانه عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب
عند اتفاق وجود السبب لانه ح غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم استلزام

فائدة (margin note beside the line beginning «ايجاب الشي ايجاب سببه»)

ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة
للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فيجوز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود
الشرط لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل
النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند وجود شرطه كان التكليف مشروطا
بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم نقول
الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة ان
استلزم ايجاب سقيه الماء ايجاب قطع المسافة التي هي شرط له فهو المط وان لم
يستلزم جاز له ترك السعي فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف
ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما ولا عقابا والعرف يكذبه فائدة ومن هذا الباب
ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاجنبية
ولو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود مالح
التاثير في الطلاق والزائد على الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة لجواز تركه وصوم اول
جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان
الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص احتج المخالف بان المامور
به الصلوة مطلقا والمنهي عنه الغصب فتغاير المتعلق كما في الصلوة في الامكنة المكروهة
والجواب النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كنفار الابل في
المعطن والتعرض للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة وشبهها اقول هذه
فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك
الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف
عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم لوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع
المسافة التي فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة الى هين

واني (margin note beside the line beginning «ما لا يطاق»)

العتق
مكان المكلف ومنها وقد يكون شرعيا كتوقف على الملك المستفاد من قوله لا عتق
الا في الملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بصلاتين الى كل واحدة منهما صلوة
فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا اذا اتى بها وكذا الصلوة في كل واحد من
الثوبين النجس والطاهر المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب
الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة الواحدة في كل
منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكنه
العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه
باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما فكان واجبا
ولو طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم
من منع منه فان قلنا بالوقوع احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم
العلم بذلك الا باجتناب الجميع فكان واجبا وايضا فكل واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة
فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق لشيء معين في
نفسه فيمتنع حصوله في محل منهم غير معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود
امر له صلاحية التأثير في الطلاق عند ايقاعها بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة
المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل فرع شيء واحد متعين متميز عن الاخر في نفس الامر
وحصول الوجوب لاشتباهه وعدم امتيازه عنه عندنا واما هنا فليس كذلك فان
الذي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب
الاجتناب لكونها متساوية النسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن على غيرها واما
الزايد على الاقل مما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر وذلك كالطمأنينة في الركوع
ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء فيه عن
البعض

مثل ان احدى من زوجاتي طالق بصحته

اقتراحه ٤٦

فالكل

فالكل امتثال فكان واجبا ومنعه اخرون لان ذلك الزايد يجوز تركه والاقتصار على ما دونه
فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا
فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم
الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع
في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير
بين الاتمام والتقصير وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا ان امكن
كصلاة الايات
الاتيان بالاقل من دون الزايد فاذا لم يمكن كان الزايد واجبا لانه مما لا يتم الواجب
الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الراس فانهما تابعان لوجوب صوم
النهار وغسل الوجه لما بينهما من التقارن وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه
باجمعه عليهما فانهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط
بها الفرض عند اصحابنا وذهب اليه الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق
على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وعن الرازي الاول سقوط الفرض بها فانهما قالا به
مع بطلانها لنا ان الصلوة هيئة مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما
مشتركتان في شيء واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز اخر
قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من ماهية
الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مأمورا
بها لكان ذلك الشغل مأمورا به لان الامر بالشيء ملزوم بما لا يتم ذلك الشيء الا به على
ما تقدم فيكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه في حالة واحدة وانه محال وفيه نظر
فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مأمور بها ولا يلزم من
ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم يشتمل على الصلوة المأمور
بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المأمور به هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة

او ان الاصل عدم الزايد ... مع التعيين

فى الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم لوجود الجزء فان حصول الصلوة فى الدار المغصوبة مستلزم
لحصول الصلوة المامور بها اعنى مطلق الصلوة وايضا فلا نم ان شغل الحيز منهى عنه اذ لو كان
كذلك لكان الخروج منهيا عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل مامورا به ومنهيا
عنه فى حال واحد وهو ما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة فى الدار المغصوبة
منهى عنها لكونه مضادة للخروج المامور به والامر بالشئ مستلزم للنهى عن ضده على ما ياتى
والنهى فى العبادات تدل على الفساد احتج المخالف بان الصلوة فى الدار المغصوبة لها اعتباران
تغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقا وكونها تصرفا فى المغصوب
واذا تعددت بالاعتبارين جاز ورود النهى عنها باحد ذينك الاعتبارين والامر بها
بالاعتبار الاخر كما فى الصلوة فى الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد
الطرق وجوف الوادى فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها فى الامكنة
المذكورة وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط
فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه على الدخول والجواب ان الكلام فى الصلوة الشخصية
فى الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان
الامر بالشئ امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به
مع كونه منهيا عنه هذا خلف وليست كذلك الصلوة فى الامكنة المكروهة فان النهى هناك
انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها كنفار البعير عند الصلوة فى المعطن والتعرض
للسيل عند الصلوة فى جوف الوادى ومنع المارة عند الصلوة فى جادة الطريق
والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه فكان الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة
فى المعطن ولا تمنع المارة بصلاتك فى الجادة وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة
بخلاف الغصب عند الصلوة فى الدار المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى بطلان
الصلوة فى الامكنة المكروهة وكذا المثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا

اى لا صلوة حكمه ٦٢

من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات فى الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر
فان سبب الكراهة ان لازما للصلوة فى الامكنة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة فى كان
الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن الكراهة لازمة للصلوة فى تلك المواضع وهو باطل
اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع فيها وصفا
الواجب والكراهة فى حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا
للكراهة **قال** البحث الخامس الامر بالشئ يستلزم النهى عن الضد العام لانه
للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودى فلازم بالعرض فما يجوز تركه
لا يكون فعله واجبا وقول الكعبى بوجوب بعيد وكونه يترك به الحرام ليس خاصا به وقول
بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحايض والمريض والمسافر خطاء فان جواز الترك
ينافى الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب **اقول** قد اشتمل هذا البحث
على مسئلتين الاولى فى ان الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده العام والمراد بالضد
العام ترك ذلك الشئ الذى يشتمل على كل واحد من الاضداد الوجودية اعنى الافعال
المنافية لذلك الشئ كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات واما ما يشتمل عليه ذلك الترك
من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد
اختلفوا فى ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققوا الفريقين
من المتاخرين وهو اختيار المص واحتج عليه بان الامر بالشئ دال على وجوبه ووجوبه
مركب من الاذن فى فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه
بالتضمن فاذن الامر بالشئ دال على المنع من تركه بالتضمن ولا نعنى باستلزام الامر
بالشئ النهى عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب اعنى المامور به انما يتم بترك
ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعنى بالنهى عن الضد الا وجوب تركه حجة
من وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جايز فيجوز ان يامر الشارع

حال تحققه شرع فى الحكم اللاحق حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشئ اذا انسخ هل يبقى جوازه
ام لا ذهب فخر الرازى واتباعه اليه ومنعه الغزالى والمص اختاره هنا مذهب فخر الرازى وفى
النهاية مذهب الغزالى واحتج على ما اختاره هنا بما ذكره فخر الرازى فى المحصول وتقريره
ان يقال المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان
الامر متحقق وهو مقتضى للوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع
من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضى للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده
اذ هى نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل
ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضى رفع الوجوب المركب من
الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو
اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذا لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز
فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب واما الثانى فظاهر واعترضه المص فى النهاية بالمنع من
بقاء الجواز الذى هو جنس شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه
معا ومن بقاء المقتضى لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون زوال احد الجزئين
كافيا فى انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر
او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره
والظاهر لا يرفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ
الوجوب لا نسخ الامر الذى هو مقتضى الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال
رفع الوجوب برفع الجزء الاخر اعنى المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين
كافيا فى انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك
الاخر او برفعهما معا قلنا لا ندعى القطع ببقاء الاخر بل ندعى ظهور بقائه وهو ظاهر عند
تطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذى هو مقتضى الامر يستلزم

رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه
وبقى الحكم كما كان قبل ورود من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق
اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اى بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاء الوجوب
مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع الوجوب
ارتفاع مقتضيه اعنى الامر لجواز ارتفاعه بارتفاع شرطه لا نفسه بل انما ذلك واحتج
الغزالى بان الجواز الذى جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعنى رفع الحرج
عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعنى جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع
الحرج عن الفعل مطلقا والاول قح لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب
ثبوت الحرج فى الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذى هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور
والثانى لا يمكن تحققه الا بفصل وهو الحاق الحرج بالترك كما فى الوجوب او رفعه عنه كما
فى المندوب والمباح وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج فى الترك فاذا ارتفع هذا الفصل
ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع
هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق
الفصل الاخر فلا لان الجنس يحتاج الى الفصل من غير تعيين ولا ريب فى ان رفع
الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء فى قوله ط
فبقى الاخر الثبوت اى فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من وانما ابتداء ثبوته عند
ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذى هو جنس له وللحدوث بالتضمن
ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية الشئ باسم
ما يؤول اليه **قال** الفصل الثالث فى المامور به وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف
ما لا يطاق لانه قبيح وهو منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو
ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا واما ثانيا

بالشئ وضده معاوح لايكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد
المرتضى وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشئ قد يكون غافلا عن ضده وح
لايتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشئ كونه متصورا للناهي والجواب عن الاول
المنع من جواز التكليف بالمح ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكروه من جواز
الامر بالشئ وضده معا لايدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل
من الشيئين وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه تضمنا وليس ذلك محالا على التقدير وعن
الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشئ عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم من كون
الامر بالشئ دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور
للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية
المنافية كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه
ذلك فقد يتحقق غفلة الامر بها لكن ذلك لاينافي المامور به طلبه بل لكونه مستلزما
لعدمه فالمنافاة الذاتية ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه واما المنافاة
بينه وبين اضداده الوجودية فعرضية فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتماله
على الضد بالذات المسئلة الثانية في ان ما يجوز تركه لايكون فعله واجبا خالف
في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء
فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول
لنا ان الواجب ما لايجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين
وانه محال احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب
والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولايلزم من وجوب
الترك وجوب ما يحصل به الترك مع امكان حصوله لغيره اذ الترك قد يحصل لسلب الفعل
مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات

والمندوبات

والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لايتم
الا باحد هذه الامور فكان يكون احدها لابعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل
المحرمات اذا ترك بها حرام اخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو
خلاف الاجماع واعتذر بانه لاامتناع في كون الشئ واجبا وحراما او مندوبا وواجبا
باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة واول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة
للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه احتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب
الصوم على المريض والمسافر والحائض بان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء
لما سبق وجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهولاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه
ولان كلا من هولاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه بذلك وهو يعطي وجوبه ولانه
مقدر ويكون بدلا عنه كغرامات المتلفات فالجواب ما تقدم من المنافاة بين وجوب
الشئ وجواز تركه فلو تعلقا في شئ لزم اجتماع المتنافيين وانه مح ولان الترك ههنا واجب
فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لايطاق ونمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على
وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء لايتوقف على وجوب الاداء بل على تحقق سبب
الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشئ لغيره في مقداره لايدل على كونه
بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب
وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند
عدم المعارض قال البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو
الامر موجود والمعارض وهو النسخ لايصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لايستلزم
رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى الاعم لايوجد الا باحد
القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوبات او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب
ان الناسخ برفع احد القيدين فيبقى الاخر اقول لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب

فلان الافعال مستندة الى الله تعالى والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلعم ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف الجمع بين الضدين ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذي يمتنع منه الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم لان شرطه المطابقة والامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه لا لامر ويعارض به تعالى والتكليف بالتصديق من حيثية صدور الاخبار من النبي صلعم لا ينافي الامر بالايمان لا من هذه الحيثية ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان بجواز ورود الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يرد في حقه تعالى واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المأمور به والمأمور وقدم البحث المأمور به على البحث عن المأمور لدلالة الامر الماً مور الى انضمام قرينة كمواجهة بالخطاب او ذكر لفظ اخر دالا عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة فافتقاره على المأمور الى انضمام قرينة كمواجهة بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور الا بقرينة مواجهة بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظه الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل الاخرون

فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى اما الصغرى فهو معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهواء والعاجز بنقل الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة من صدر عنه ذلك الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهن عليها في علم الكلام ثم اي عاقل يرتضي لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور لقبحها ونسبتها الى الخلاق مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو ممتنع لذاته فكذا المقدم والملازمة بينة بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد باي فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل الا من فاعل والحصار في الله تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك حال تمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي صلعم اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد

عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو ممتنع لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له لذاته بمعنى انه غير رافع له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو محقق وايضا فهذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق لله تعالى قدرة اصلا وذلك بط بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل ان الجائع اذا احضره رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا احضره اناءان متساويان فانه لا بد وان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا تعارض بالله تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح ترجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره صلعم به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد واجيب ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه

وان كان عالما اخبر به اما لو ورد ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال علم ابي لهب لانه لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي صلعم في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به لتمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو بط اتفاقا قوله ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب حجة اخرى لزم قريبة من الوجه الثالث لم يذكرها المص في هذا الكتاب تقريرها ان الله تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا وح يلزم تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في اخبار الله تعالى وهو محال اتفاقا واجاب طه عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الاخر يجاب بعدم استحالة ايمانهم واخباره تعالى بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه عائد في حق الله تعالى وجوابكم عنه جوابنا عنه واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله في هذه الوجوه كما قد بان لك من كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر او القدح في حجته على كون العبد غير قادر والباقي قوله طه بالايمان من قوله ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلف بالايمان يتعلق بالمكلف لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان قال البحث الثاني الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الاية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع

المخلص

ولا دخول تحت النهي كذا الامر احتجوا بانها لو وجب عليه فاما حال الكفر او بعده والاول تكليف
لا يستطاع منه وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم القدرة لامكان صدورها
عنه مع تقديم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها
في الاخرة كما يعاقب على ترك الايمان (اقول) اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة
على ان الكفار مأمورون بالايمان ~~وخالف في ذلك جمهور الحنفية بالايمان~~ بفروع الشريعة
كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مأمورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد
الاسفرايني من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال يتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة
لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمنع منهم الاقدام
على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الاخرة وهو انهم هل يعذبون
على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقهم على مختارهم
بوجوه ذكره المص ط منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت
والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العبادات
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى وان اعبدوني هذا صراط مستقيم
وهو خطاب لبني ادم وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
وقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر
اذ التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع
العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها
وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي ولا دلالة للآيتين عليه لاحتمال كون العبادة المأمور
بها فيهما عن الايمان لصدق العبادة عليه فانها مأخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع
وهما موجودان فيه والآيتان الاخيرتان يجريان على عمومها لخروج العبد والصبي
المتمكن من الحج من الآية الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء الزكوة فيه من الآية الثانية
فاذن لا حجة فيهما على المطلوب بما ياتي من كون العام المخصوص ليس بحجة الثاني

ان الله تعالى

ان الله تعالى عاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول
فيدل عليه آيات الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين عللوا كونهم في سقر بهذه الاشياء
المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس
بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية منهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم
الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين
فانه يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين
ومراده فقط سلمنا لكن لا نم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا بالمجموع
الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علتهم كون كل واحد من افراده
كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة
مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والمواضع المذكورة حكاية عنهم قد بين الله
تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاول انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة
بقوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين
وان امكن لكن حمل نطعم المسكين عليهم غير ممكن ولولا كون كل واحد من الافراد له
مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله جزءا من المؤثر وفيه نظر فان
المطلوب انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزءا من المؤثر ومنع عدم امكان حمل نطعم المسكين
على المسلمين الآية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس
التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
يوم القيمة ويخلد فيها مهانا جعل العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال المذكورة من
جملتها قتل النفس والزنا هذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل على جزء مدعاهم وانما
يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه كناية

عن الاول هو الشرك لان ذلك اغاية شار به الى العبد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب
العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب
وتولى ذمه على ترك الجمع من جملة الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة
اذ لا يلزم من ذمه على مجموعه ذمه على كل واحد من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه
بنفي الايمان باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله تعالى ولكن كذب فلا صدق وعن الثاني
بقوله تعالى ولا صلى واخبر عن كونه باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني
بقوله تعالى وتولى والله اعلم واما الخامس فلانه لا منع للواجب عليهم الا انما يعاقبون او يثيبون
على ذكر الثالث ان الكفار نهينا ولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان ينهاهم
الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول
النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما نهينا ولم يكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة
الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي لمكان المناسبة والاقران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر
فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب الاتيان
بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة وتقدير تسليمه لانه تحققه في الفرع
فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال
الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما
ان تجب حالة الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها
واما بطلان الاول فظ لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا
فلا يقع به لان التكليف منوط بالقدرة واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام
ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حالة الكفر انما الممتنع
ايقاعها حال الكفر من حيث انها حال الكفر ولنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف
في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث

فانه مكلف

فانه مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم
الطهارة عليها وايضا فالمراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على
ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال
الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع ان كان
ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها
لزم الثاني لانه يكون قد طلب الفعل حال هو لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك
المحدث بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الواقعة للمحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة
لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من
الكفر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب في
سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب
على تركها يتفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان يمنع من كون الايمان
مسقطا للعبادة فانه لو آمن مع بقاء وقت العبادة تجب عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها
بعد فوات وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء
وهو مسلم واعلم ان المص طاب اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم
القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القائلون بالتفصيل
فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر
لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال الكفر واما اجتناب المنهيات فانه
ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فتعين القول به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين
احدهما ما نقل عن السيد المرتضى وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق
الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثاني ان هذا الفرق باطل لانه ان امكنه
من اجتناب المنهيات تركها من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو ممكن من الاتيان

بالاوامر كذلك وان عنى تركها لغرض نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال
الاوامر فالحاصل مساواة المنهيات للاوامر في ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع
ممتنع من دون الايمان ولا من هذه الجهة ممكن فيبطل الفرق فائدة البحث الثالث الامر
يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان
اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الماتي به تمام ما كلف به ولانه
ان اكتفى بالماتي به دخال المبتدء في الوجود ثبت المط والا لزم اقتضاء الامر التكرار احتجوا بوجوب
اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجزء بالنسبة الى الامر الثاني وغير مجزء بالنسبة الى
الامر الاول لانه لم يات على وجهه اقول المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان
بالمامور به على الوجه المط مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر او مسقط للقضاء على ما عرفت
من تفسيري الاجزاء واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر
الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني
واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج الامر عن عهدة التكليف
باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه بط
فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو
مح واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا
على وجوبه ويكون الماتي به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام الماتي
به هف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة باد خال ماهية المامور به
في الوجود مطلقا ثبت المط لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان
بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما دلا
على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج عن العهدة بالاتيان
بالمامور به ومعنى الاجزاء هو المعنى الاول ولهذا قال المص في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء

بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون
الباء موضوعة للسببية ومع للمصاحبة واحتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا
لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم والجواب
ان اتمام الحج الفاسد مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى
الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير آت بالحج المامور به اولا على وجهه
فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف والان خرج عن عهدة التكليف باتمامه المستفاد من
الامر الثاني فائدة البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا اورد مطلقا ولم
يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه بوقت دون وقت
آخر فان كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا
ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه فيما بعد
ولان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه اقول لما بحث عن الاتيان
بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس
اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاء ام لا وهذه المسئلة لها صورتان
احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل ام صم فاذا لم يات المكلف به
في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال به
او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة القول بالقضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي
الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون بالقضاء الامر الفور فمنهم من اوجب
الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الرازي ومنشاء
الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث
فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال
الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في ساير الازمان وان
قلنا بالثاني لم يقتضيه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع

اى كل واحد من الاحتمالين جوز

فى اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان فى اقتضائه اياه مطلقا سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضى ذلك ايقاعه فى غيره قال محققوا الاصوليين لا وخالفه فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص ط الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفى واثبات اما الاول فظ فان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة الآن يقال معنى قولنا افعل يوم الجمعة والا ففيما بعده لكنه يخرج ح عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثانى فظ وفيه نظر يعرف مما تقدم الثانى ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء كما فى الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبع كما فى صلوة الجمعة والعيد فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع القضاء وغيره وح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب فى المقيد بالوقت الامران الفعل المطلق والوقوع فى ذلك الوقت واذا فات الثانى لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثانى فظ الثانى ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بتاخره عن اجل كذا العبادة لا يسقط بتاخره عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان الايجاب المقيد يستلزم الايجاب المطلق لا مطلقا اى فى اى جزء كان بل فى ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثانى فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل فى وقت بعينه لا بد وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا بلا مرجح فاذا زال الوقت ونحوه لم يبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب لاصالة عدم غيرها بخلاف اجل الدين الذى جعل

ارفاقا

ارفاقا بالمديون فان الغرض منه ايصاله الى حاجته فى اجله تمكنه من الانتفاع به واذا فرط فى تحصيله باجل بل يشاركه الوقت الذى بعده **قال** ط البحث الخامس الامر بالكلى ليس امرا بالجزئى معين وان امتنع وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشىء ليس امرا بذلك الشىء لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع **اقول** فى هذا البحث مسئلتان الاول نحو المط بالامر بالكلى فذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشىء من جزئياتها على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما فى مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصه وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضى الامر بشى من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشىء من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه وقال آخرون المط بالامر بالكلى احد جزئياته لان المشترك بينها امر كلى لا يتصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر لاستدعاء الطلب امكان الفعل وابطل بان الكلى موجود فى الاعيان والا انتفت الحقايق عينا وكونه لا يوجد الا فى شخص لا يقتضى عدمه مطلق ومع ذلك فان ارادوا ان المطلوب احد الجزئيات ان المط واحد معين فهو بط بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيقعون فيما فروا منه المسئلة الثانية فى ان الامر بالامر بالشىء ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشىء اذ لم يكلف ذهب المحققون اليه ومنعه قوم حجة الاولين انه لو كان الامر بالامر بالشىء امرا للمامور ثانيا بذلك الشىء لزم تكليف الصبيان والتالى بط اجماعا ولقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبى صم امر البالغين ان يامروا صبيانهم بالصلوة لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الواحد منا آمرا لنفسه فى صوم اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالى بط فالمقدم مثله

او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن فى كل واحد من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان الفعل **قال** الفصل الخامس فى المامور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس بمامور لان امر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه واحتج الاشعرى بانا مكلفون بالشرايع بامر رسول الله صلعم والجواب المنع من استناد التكليف الى الرسول صلعم بل الطلب بل الرسول عم اخبر بان كل من ياتى الى يوم القيمة يكلفه الله تعالى بما جاء به ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم لئلا يلزم المحذور **اقول** اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة فى ذلك وزعموا ان المكلفين مامورون فى الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين ح لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان من جلس فى بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهى عده العقلاء سفيها ومجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا فى امتناع امر الغافل مع وجوده لعلة عدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم احتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول صلعم مع كوننا معدومين حالة امره وبان الشفاعة انما تتوجه علينا لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده فى الحال ثم ان الشخص الذى يوجد فيما بعد يصير مامورا به وهذا محتملا ياباه المعقول والجواب المنع من كوننا مامورين بامر رسول الله بل كلفنا بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرايط التكليف والنبى صلعم اخبر من حضره بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيامة فان الله تعالى يكلفه بما كلفكم به وليس هذا اخبارا للمعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم بل للموجودين الحاضرين عنده الفاهمين لخطابه صلعم ولا خلاص لهم عن الشفاعة بما ذكروه لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم والا لم يتحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه

وهو معلوم البطلان

وهو معلوم البطلان **قال** البحث الثانى الفهم شرط التكليف فالغافل ليس بمامور لان رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المط لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الآمر ولان الغرامة تجب على المجنون والصبى ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالآية الثمل **اقول** اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه جار مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور واستدل المص على ذلك بوجهين سمعى وعقلى اما السمعى فلقوله صلعم رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة والمدعى من ذلك وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة فى رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك فى كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلى فلان فعل المامور به مشروط بعلمه بالضرورة او الفعل الاختيارى لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعالى على علمه وهو بط اتفاقا ولان المط من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عم انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به على وجه ظ وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق احتج المخالف بوجوه الاول ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى لقوله فاعلم انه لا اله الا هو فالمامور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان

والملازمة ان النهي جاء امر طاحتج الآخرون بان ذلك المفهوم من قول الملك لوزيره مرفلا
بالفعل الفلاني واجيب بان ذلك معلوم من قرينة حالية وهو كونه الوزير مبلغا عن الملك
لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال طالبحث السادس المندوب غير مأمور به لان الامر
للوجوب وهو يضاد الندب نعم هو تكليف والاباحة ليست تكليفا لانتفاء الطلب فيه ولا يقع
التكليف الا بفعل والمطلوب في النهي كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده واجب
فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري اقول في هذا البحث مسائل الاولى ذهب المحققون الى
ان المندوب غير مأمور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر
حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مأمورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني
الوجوب والندب في الشيء الواحد وانه مح وهل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق
نعم لانه لا يخ من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة في فعله
وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان عليه ذلك اشق من الفعل وقال
الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورد وا قول الاستاد
بلزوم كون الشارع على الفعل لكونه سببا للثواب من غير طلب تكليفا لا ان فعل
فالمشقة في فعله والا ففي فوات الثواب المترتب عليه وهو بط اتفاقا الثانية زعم الاستاد
ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا
ولا بد فيه من ترجيح ايجاب المطلوب على الاخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر واحتج
الاستاد بانه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب بمنع الملازمة فانه المنع ثم
لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الثالثة ذهب الاشاعرة الى ان
المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان المط بالنهي نفس
ان لا تفعل المنهي عنه واختار المص هنا الاول واحتج عليه بما احتج عليه فخر الرازي في المحصول
بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع

ان يكون

يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثرا
للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل
واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب به امر وجودي ينافي المنهي عنه
وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم
عن فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس
في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له والعدم المحض ليس مقدورا
على ما تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد الرابعة اختلفوا ان التكليف بالفعل
هل يتحقق قبل مباشرة المكلف به او حال مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني
من الاشاعرة الى الاول والحق باقي الاشاعرة على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده
غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكل ما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين
تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق
العصيان بتركه لانه ح غير مكلف به والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله حجة الاخرين انه لو امتنع
كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم بط فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان الفعل ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود
الفعل ولا يكون فان كان ممكنا فلنفرض وقوعه من غير لزوم مح فيكون مكلفا بالفعل حال
وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف تكليفا بما لا يطاق وهو مح والجواب المنع من
الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما
على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض
كذلك هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا
في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم لو كان
تكليفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مطلقا بايقاعه في الآن

وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله تع اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون
الآمر وقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم الثاني لو كان
التكليف مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي بط
فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذلك تجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز
مأمور بالصلوة وذلك يؤذن بتكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تع مخاطبة
السكران والتالي بط لقوله تع يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون والملازمة ظ اذ السكران بحال سكره غافل غير فاهم للخطاب والجواب
عن الاول ان معرفة الله تع واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور
وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب معرفة الله تع لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من
الاحكام ثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر بار وبمعرفة الله تع بل بمعرفة وحدانيته
ومعرفة الامر والآمر لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تع معلومة للمكلف
من جهة التصور والمأمور به العلم التصديقي بها فلم يكن المأمور غافلا عن الامر ولا عن
الامر ولا عن المأمور به وعن الثاني المنع من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف
وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مأمور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه
معلوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران فيها من ظهر منه التمل
مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو النشوان وقوله تع حتى تعلموا ما تقولون ان يتكامل فيكم الفهم
والفطنة وقيل الآية وردت قبل تحريم الشرب والمراد فيها لا تسكروا وقت الصلوة
مثل قوله لا تهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك ولفظ حتى على التأويل الاول
بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي قال البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب
على المأمور ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله ع

انما الاعمال بالنية

انما الاعمال بالنيات ويخرج عنه شيئان النظر الاول المتوقف للوجوب وارادة الطاعة
والامر المشروط اذا علم الآمر عدم الشرط المعتزلة قالوا ان صوم غد مشروط ببقائه
فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على مصلحة
توطين النفوس على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الآخرة ونافعا في الدنيا
بان يمنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر
لا من المأمور به وقد يحسن لمصلحة تنشأ منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من
افطر ثم حصل المسقط من الاغماء او الحيض او الجنون او الموت ولا خلاف في جواز التكليف
مع جهل الامر بوقوع الشرط وعدمه اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا
في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوزه والتكليف بما لا يطاق جوزه واما
المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه به لبقاء القدرة الصحيحة وان
بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا واعداما لعدم
قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق ولقوله ع رفع القلم عن امتي
الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع حمله على حقيقته
فيتعين حمله على اقرب مجازاتها اليها وهو عدم المواخذة ورفع المواخذة على الشيء ملزوم لرفع
التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته الثانية يجب على المأمور
ان يقصد ايقاع الفعل المأمور به على وجه الطاعة للآمر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل
عليه قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك وقوله ع انما الاعمال
بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور شيئان
احدهما النظر المتوقف للوجوب فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف
وجوبه عليه ولا كونه مأمورا به الا بعد اتيانه وهذا اتفاقي على رأي الاشاعرة القائلين بوجوب
النظر شرعا واما نحن والمعتزلة فلان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر
الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة للآمر ولا تجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة الامر المشروط

اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به مشروطا بشي فهل يصح توجيهه الى المامور
مع علم الآمر بعدم شرطه كامره تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته او جنونه في الغد او قبله
منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف في
صحة امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله بموته في الغد لنا
ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شي من الممتنع بمامور به فلا شي من الفعل مع عدم شرطه
بمامور به اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق وهو ممتنع
لما تقدم ولانه لو صح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم قال
الآخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان يقال لمن هو موجود
مستجمع لشرايط التكليف مع علم الآمر بانه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك
لما يتضمن من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون لطفا في المعاد
نافعا في الدنيا لتاكيد انزجاره عن المعاصي المنافية وانحرافه عن طرق الفسق عاجلا ولانه يحسن
ان يستصلح السيد عبده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان
لغيره وكلتك في بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والاصل
في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح تنشا من قبل المامور فقد يحسن لمصالح تنشا من نفس توجهه
الى المامور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فانه تكليف ما لا يطاق انما يلزم ان لو كان الغرض
من الامر ارادة متعلقه اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن
الثاني المنع من الملازمة وثبوت الفرق بين الاصل والفرع وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوايد
على تقدير علم المامور لعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جايز لما يتضمن
من الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الآمر الفعل المامور به منه والواقع خلافه
ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في الامر بالشي دلالة على الآمر بالاتيان به
ولا على النهي عن ضده ولا على كون المامور حسنا وما ذكروه من المثالين فلو سلم
حسنهما لكان وجهه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على ذلك

وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرضت له في بقية ذلك النهار ما يسقط
فرض الصوم عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه فمن قال بالاول قال بالكفارة
لظهور عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي
ومن قال بالثاني قال بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مامور به قبل طريان المانع منه قال
البحث الرابع الامر متعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه
تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة والآلات من العلوم وغيرها وكون الفعل
مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا
ويعلم انه تعالى سيفعله به وان يقصد تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا
فان الغرض من التكليف التعريض للمنافع وانما يتم بما تقدم واما المكلف فيشترط تمكنه
من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب فعله كالقدرة
والعقل وان كان من العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلها لكن يجب ان
يلزمه فعلها وان كان مما يصح استناده اليه تعالى والى العبد نحو كثير من العلوم والالات
جاز ان يفعله تعالى وان يلزمه بفعله واما الفعل فشرطه الامكان وصحته من المكلف
اذ لا تاثير بصحته من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار
وان يكون حسنا وان يختص بصفة زايدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا ويشترط
في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي وجوبه اذ لا وجه لوجوبه يقبح ايجابه ويجري مجرى تحسين
القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمة لم يصر ذلك واجبا واما الآمر فيشترط
تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض في الامر بذلك التقدم من دلالته على وجوب
الفعل وترغيب فيه وبعث عليه وما زاد على ذلك من التقدم فلا بد منه من مصلحة زايدة
ويشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم الى حين الفعل
بل الحق عدمه اذ اتضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين فيصح امر العاجز اذا علم الله تعالى انه
سيمكن حال الحاجة اقول لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار ههنا الى

شرايط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر
ذا اركان ثلثة آمر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع شروط حسنه اليه في نفسه والى كل
واحد من هذه الاركان الثلثة والمص اشار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة الاول
ما يرجع الى الآمر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد المامور من الفعل
المامور به بان يخلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في امتثاله اليها من العلوم وغيرها
وكون الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب
على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم انه تعالى سيفعله به اذا امتثل ولم يحبط طاعته بكفره وان يقصد
الله تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف
الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط
الثاني مما يتعلق بالفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره المص انما
يعتبر في امر الله تعالى وهو مقصوده بالبحث ههنا اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الآمر
او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكن المامور به منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره الثاني
ما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به
على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من الفعل غير داخل تحت قدرته وجب
على الله تعالى كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته كالارادة والكراهة لم يجب
على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجابه الفعل المامور به مطلقا غير مشروط
بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله
من الله تعالى ومن العبد نحو كثير من العلوم والآلات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه
فعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظ هذا التقسيم دال على ان الله تعالى
لا يصح منه فعل ارادة العبد والكراهة مع صحة فعل العبد اياهما والا لكان هذا التقسيم وما بعده
واحدا وذلك بط لشمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تعالى اياهما ليس
لعدم قدرته تعالى عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة

والارادة والكراهة عند الكراهة وعدم صحة الفعل منه تعالى غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبايح
الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به ويشترط ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المامور به
ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني صحة حصوله من المامور به اذ لا تاثير
لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح
صدوره منه جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي ايضا صحته من
المامور به مطلقا بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف
وان يكون حسنا وان يختص بوصف زايد على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا
او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه
لانه لو لم يكن كذلك لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو وجب كفران نعمة
لم يصر ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد
منه حقيقته وهو الوجوب حتى بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره في الدليل
على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط كون المندوب
مختصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما على
الفعل بزمان يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه
ورغبته فيه وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والمجبرة
يزعمون ان المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتعريفا للمكلف بما يكلف به والامر حقيقة
انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل
بزمان زايد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زايدة
على المصلحة الحاصلة في الامر بعده وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته
منذ توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور
او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت آخر اذا
علم الله تعالى انه تمكنه منه حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الآخر قال الفصل السادس

في النهي وفيه مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب
الانتهاء عن النهي **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام
اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء
فالقول جنس وبتقييده بالدال خرج المهمل وبقولنا على طلب خرج الخبر وباضافة الطلب الى
الترك خرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء خرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف
كون ترك الفعل الذي مستعليا نهيا ولا نحو كره غير نهي واما الثاني ففيه مباحث الاول في
انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله تعالى الا بالحق والكراهة مثل ولا تمش في الارض مرحا والتحقير مثل
ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحياة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن
الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا واليأس
مثل ولا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست
حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلنا
من ان الامر للوجوب فانه قد علم انه لم يفرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا
على الطلب الجازم اعني المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضائه التحريم ولان قائل
المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه
للتحريم ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا فكذا الشرع لاصالة عدم
النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد فكان اجماعا
واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب تعالى الانتهاء عن المنهي عنه لما تقدم من كون
الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من
الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد المنهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون النهي
في مقتضيا للتحريم لدليل كون مطلق النهي كذلك وقول المصنف كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه
دال على الطلب الجازم **قال** ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تأكل وقول السيد

لا تشرب الخمر لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرار ولا نقض احتج المخالف
بان النهي يقتضي المنع من دخول الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال في كل وقت
والجواب المنع فان المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما ولا
دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز ولا يدل على الفور **اقول** اختلفوا في ان النهي هل يقتضي
التكرار ام لا فقال الاكثر به ومنعه الاقل وهو اختيار المصنف ههنا واحتج عليه بوجهين الاول ان
النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة كقول الطبيب للمريض لا تأكل الغذاء اي في
هذه الساعة وقول السيد لعبده ولا تشرب الخمر اي في هذا الوقت وقول المنجم لا تات في
اي هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الاخر والا لزم الاشتراك
في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما الثاني
ان النهي يصح تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا
للتكرار اما الاول فظ فانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تأكل الخل وتشرب
اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام تكريرا ولا نقضا واما
الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة
نقضا واحتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق
ذلك من المنهي اذا لم يدخل فرد من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار
اذ لو ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهية في الوجود
لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منفيا والجواب المنع من عدم تحققه الا بذلك فان المنع من
ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما ولا دلالة
لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام
وقيد اللادوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمصنف اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق
لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القرائن ولان الصحابة استدلوا بمجرد النهي
على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه

اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته على الفور ومخالفوهم
في ذلك منعوا منه لما تقدم في باب الامر **قال** الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات
لا المعاملات اما الاول فلان الآتي بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمأمور به لاستحالة
كون الشيء مأمورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد في ان
يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل
اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني
فلانفكاكه عنه في التصور ولا ينافي مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشرع
وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد فكذا لا يدل على الصحة لقوله
دعي الصلوة ايام اقرائك **اقول** ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي
عنه مطلقا وقال آخرون يدل عليه مطلقا قال ابو الحسين البصري بدلالته على الفساد في العبادات
دون المعاملات واختاره فخر الرازي والمصنف واحتج على المقام الاول اعني دلالته
على الفساد في العبادات ان الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به فيكون باقيا في عهدة التكليف
اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المأمور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين
وهما فعله وتركه وانه محال فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به واما الثاني فلانه تارك للمأمور به
وتارك المأمور به عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر فانه ان كان المراد بقولكم
ان الآتي بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به انه مأمور بشيء لم يأت به منعنا ذلك لاحتمال
كونه غير مأمور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان المراد اعم من ذلك
بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا لم يصدق قوله تارك المأمور به عاص سلمنا
لكن لا يلزم من كون المأمور به مغايرا للمنهي عنه كون الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به انما يلزم
الرازي فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان
بالآخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الآتي بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به نعم
لو كان بين المأمور به والمنهي عنه منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت لزوم المدعى

لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المأمور به جزءا من المنهي عنه كما في صوم الوصال واشباهه وسلمنا
لكن نتيجة الحجة المذكورة كون الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المأمور به وذلك لا يوجب
كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف
فان تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف
ثم لو قال الآتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة ولم يحتج الى ما ذكر
من المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد في العبادات كونها غير موافقة للشريعة
وح نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة
فهو فاسد وهو المدعى واعترض ايضا بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر
اذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الغرض واجيب بانه
اذا لم يأت بالمأمور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به والا لتحقق العقاب بالدليل
المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام
المأمور به في اسقاط الفرض فان قلت المأمور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر
وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح يستحيل قيامه
مقامه في سقوط الفرض به قلت لا نم وجوب فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه
غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على المقام
الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على الفساد فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي
في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان
بعت ملكت الثمن تناقضا والتالي باطل فانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لتلقي
عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكان
دلالته عليه اما بمنطوقه او بمفهومه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظ اما بطلان الاول
فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط

الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود ههنا فانه لا يلزم من تصوره مدلول النهي عن البيع
الفاسد ومنع عدم ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم
انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر
الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهر اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا بخلاف الفساد في المعاملات
وهو عدم ترتب اثره عليه مطلقا فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين
ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او الملازمة كان دالا
على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل تذنيب القائلون بعدم دلالة النهي
على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه نقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به والجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي
عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحائض ونكاح المحرمات
المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبل وغير ذلك واما تخلف المدلول عن دليله والكل
بتسميه بط هكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة يتحقق لقوله
دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عن باقي الصور المذكورة فاما ان
يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او
بمعناه والتالي بتسميه بط فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل واحد من قسمي التالي اذ
لفظ النهي ليس موضوعا للصحة المنهي عنه ولا ملازمة احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والكل
باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له والغير من موضوع اللغة
والعرف كما في غير النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة
وح نقول ذلك المنهي الشرعي اما ان يمكن تحققه او لا والتالي بط والا لما صح النهي عنه فان الله
كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وابط فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت
ان المنهي عنه هو المنهي الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المط والجواب النقض بما ذكرناه

من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا لكن نجوز حمل النهي فيها على النسخ
كما تقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن
متعلق النهي الامور اللغوية وهي ممكنة اما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولا نم تناول النهي
لها والحق ان يقال ان الصلوة مثلا يصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم
منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما ويمنع كون الشرعي هو الصحيح دون
غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك والحمل على المجاز خلاف الاصل
قال البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي مع القول ببقاء
الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن
الجميع امتنع قبح الجميع والا لكان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه
حسنها على اخر فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص
كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم اخر وكذا الاخر كما في بيع الام وولدها الصغير
وبالعكس فيصح النهي عن احدهما على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير
قبح احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين
يوجب عدم الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه اقول المكلف ان امكن ان يخلو عن
كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن
عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول
لكان المستلقي فاعلا لسكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا
لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي
لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة
لا لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في
القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعلى هذا يمكن قبح جميع الوجوه والا لكان معذورا

في فعل ما منها لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن قبح جميع افعاله
على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الاخر كالخروج
من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص
من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف على شرط فيحسن
النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم الاول اخر او بوجوده وبالعكس اي ويكون
مفسدة ذلك الاخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك
الاخر او وجوده فكذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها
فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني
فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند عدم الاخرى انما يصح ~~من الحكم~~ نكاح الاخرى فهو نهي
عن كل منهما عند وجود الاخرى وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند
عدم الاخر انما يصح في المختلفين الذين يمكن اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في
صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة
اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار
المص الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند
وجود الاخر فلان المفسدة تكون ح مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يقبح
توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان يكون
المفسدة مشروطة بذلك العدم لا مجرد اقترانها به والا لتناول ذلك المفسدة المطلقة كالظلم
والكذب فان كلا منهما مفسدة عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده قال المقصد
الرابع في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ
المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت لواحد
او لاثنين او لجماعة واسم العدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا

العام والخاص

وفرق بينه

وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية من حيث هي هي اي لا بقيد وحدة ولا تعدد
والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعموم
الجدب والخصب والخير والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن اقول لما فرغ من مباحث الاوامر
والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون
العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه
وهذا البحث قد اشتمل على مسائل الاولى في تعريفه واعلم ان المص عرف العام هنا بما ذكره فخر
الرازي في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد
فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني وتقييده بالقيد الاول اعني المستغرق
لجميع ما يصلح له يخرج جميع النكرات سواء كانت الواحد كرجل او الاثنين كرجلين او الجماعة كرجال
فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه ليس يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج
ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست بمستغرقة لها وان كانت مستغرقة
لاحادها وتقييده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ
القرء او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا
لها لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس
حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا
وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجملة نحو ضرب زيد عمرا فانه يكون مستغرقا لجميع ما يصلح
له لكن لا بحسب وضع واحد والغرض المص في به بان اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له
وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق
لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما
مع صلاحيته لها فهما خارجان بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج
اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لانه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان
لفظ الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له

مطلق لانه غير شامل لجزئيات الآخر اعني الخمس مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا يحسب الوضع فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس يؤيد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان تناول معدومه ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله لمعدومه معا لا يقتضي عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا له بحيث يكون معه اخص منه بدونه وهنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء والباقي قوله بحسب وضع واحد متعلق بقوله ما يصلح له المسألة الثانية في الفرق بين العام والمطلق اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما غايرها ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شيء من ذلك مع امكان صلاحها لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها تكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جميع ما غايرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا تحصر بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد وجمع رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارض وبالكثرة الغير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت مقرونة بوحدة معينة فهو المعرفة كالرجل للمعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطاء من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زايدان على الماهية

المسألة الثالثة في عروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القايل بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكر من المثال بزيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد وسلمنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالعلامة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شايعا كقولهم عم العطاء وعم الخذب وعم الخصب ومطر عام وخبر عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق قال البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة يدل عليه وهي اما ان تتناول العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة او تخص العقلاء كمن في المجازاة والاستفهام او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد يتفرق في الدلالة على الاستغراق الى انضمام لفظ الى آخر كلام الجنس مع الجمع والاضافة كعبيدي وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى من دلالة الصيغ على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال قبل السؤال عن كل فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان الدال

على الجزئي ولانهم اذا عبروا عن الحكم العموم اتوا بهذه الصيغ وكذا جميع والنكرة المنفية نقيض المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي كلي احتج السيد المرتضى على الاشتراك بوجهين حسن الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على عموم كل ما ادعينا عمومه والجواب ان الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لا لاجل كون اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز اقول اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة يدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا يدل عليه حقيقة فان استعمالها في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجية والسيد المرتضى والواقفية وذهب آخرون الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الفاظ العموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما الاول فظ فان العموم معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام الناس مع اباء ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع عن ذلك وذلك معلوم عند من كان ما عاله عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها للعموم لغة فهو كذلك فتقدم عليه بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ آخر اليه او يتوقف والاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم والاول مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبد رايت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اعجبك فهو لك والثاني نحو من في المجازاة والاستفهام نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه

ونحو من انبأك هذا والثالث اما ان يتناول جميع ما عدا العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا او ما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعن فعصيت امري او البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان كقوله تعالى متى هذا الوعد وكقول الشاعر متى تأته تعشوا الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون ونحو اين وجدت العلماء فاحسن اليهم واما الثاني وهو المحتاج في افادته العموم الى اقتران لفظ آخر فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه كالفقهاء او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا يفيد العموم الا عند دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة كذا يستفاد من غيرها وهو اما العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم ساير انواع الاستمتاعات واما النقل فمن امثلته الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلية عند من يجيز العمل بالقياس مطلقا او هذا النوع وهو منصوص العلة كشيخنا الثاني ان يكون العموم مستفادا من سؤال السائل مثل ان يسأل عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله في سائمة الغنم زكاة فانه يفيد انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم ان نقول ان لم يكن للعموم خاصة لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والتالي باقسامه بط فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي بط قطعا فان من قال لآخر من عندك يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك تقول من الرجال او من النساء فان قيل من الرجال يقول من العرب او العجم فاذا قيل من العرب قيل من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم

ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه لابد من الاستفهام عن كل مرتبة لان القايل يكونها موضوعة للخصوص وحده اوله وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو بط بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ويمنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في المجازاة ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري فاكرمه حسن اكرام كل من دخل اذ لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل كونها للعموم خاصة اذ لو كانت للخصوص وحده لما حسن اكرام كل من دخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لم يجز منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم له ويظهر ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثناء كل صنف من اصناف العقلاء فيه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين ونحو ذلك والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما يأتي فانما قدم البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان اي في الاستفهام والمجازاة للعموم ولفظ كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان والتالي باطل لاستعمال كل منهما في تكذيب الاخر عرفا فكذا لغة والا لزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفي الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترضه المص بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور ايجاب جزئي يكون سلبه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل موضوعة للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس موضوعا للبعض بخصوص وهو ظ فيكون نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المط وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم الا ان تواردا القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا لعدم دلالة احدهما على

جزئي معين وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظ جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا لا رجل في الدار والاول غير دال على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان ايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي احتج السيد المرتضى على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستفهام في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو للعموم او غيره وذلك يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما لتبادر الى فهمه فطلبه للفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المص عن ذلك بالمعارضة والنقض اما الاول فلان كل واحدة من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان يستثنى اي فرد شاء من الافراد التي تصدق عليها اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما الثاني فبالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا خصوصا مع رجحان المجاز على الاشتراك فيكون ناعما منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد لتحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء الاشتراك ولهذا يجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي فلو كان الاستفهام لا يحسن الا عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القايل بكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا هل المراد العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سأل عن كل واحد من المراتب وذلك بط بالاتفاق قال البحث الثالث في مسايل اختلف فيها منها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم دلالة اكلت الخبز وشربت الماء عليه وعدم تأكيده بالجمع وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تعالى ان الانسان لفي

خسر الا الذين آمنوا اقول اختلف في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتأخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا لو كان للعموم لم يحسن ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي بط وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظ وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة سايغ وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما في هذا القول فان عدم تمكن القايل من اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع مياه البحور والانهار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تأكيده بالجمع والتالي بط لانه لا يقال جاءني الفقيه اجمعون ولا رأيت العالم اجمعين فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي بط فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء واعترض باحتمال استناد عدم جواز تأكيده ووصفه بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التأكيد والوصف وفيه نظر فان التأكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا اللفظ ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جملة من جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل الناس بالعالم قيل جاء العالم الفاضلون ولم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والمستثنى منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسنات والطعام الطيبة وكذا لا يقال رأيت الرجل الا المؤمنين ولان الخبر لا يلزم جميع افراد الانسان فهذا المؤمنين جاء الاستثناء المذكور قال وط ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا له لصدق جاءني رجال ثلثة واربعة ونحو والتقسيم مشترك واقل الجمع ثلثة للفرق لغة بين صيغ الجمع والتثنية وامتناع اتصاف احدهما

بما يدل على الاخر واختلفا في الضماير احتج القاضي ابو بكر وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم مستمعون فان كان له اخوة وبقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المتنازعان والاستماع لموسى وهارون وفرعون وحجب الاخوين مستفاد من السنة ولا مانع في الآية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة اقول ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق اما انه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظ اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا وايضا فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او خمسة ونحو والتقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من مساواة النعت للمنعوت في الشمول فظاهر انه ليس كذلك فان النعت انما يقصد به في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلانه انه تقسيم على ترديد والمرد ولا يجب اشتراكه بين الاجزاء المرددة فيها كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج واما فرد واذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغ الموضوعة للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الرازي وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد بن ثابت واختار المص الاول واحتج عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان العلماء والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظ ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن

بين ضميريهما تفاوت فيقال الرجلين قاما وله الرجال قاما ذي الاول نظر فانا لانم انه حيث الفرق علا تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع علاوة على الاثنين وعدم صلاحية صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصيغة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضماير تابعة للفظ دون المعنى وفيه نظر تقدم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في لحكمهم عايدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا باياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم عايدة الى موسى وهارون فاتى بضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على اثنين لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلولا انه يتناول الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهما المتحاكمان فكانوا ثلثة والهاء والميم عايدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله تعالى معكم عايدة الى موسى وهارون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث بحجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية المذكورة وهي غير مانعة منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا **قال** ومنها نفي الاستواء قيل انه للعموم لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما

ولكن

ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والا لما صدق الا على الشيئين المتحدين في سلب ما عداهما عنهما وقيل بالمنع والالم يصدق مطلقا اذ المميزات محققة والاقرب البناء على العرف وقد اختلفوا في مثل نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي ان لا يتساويا في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الرازي والمص وفائدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي من المسلم فعند الشافعي لا يتحقق والاصل في المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني بط اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الاخرون بان نفي المساواة قابل للتقسيم الى نفيها من كل وجه والى نفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئي كلي وقد قال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه وهو بط والا لصدق على كل معلومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل معلومين لابد وان يتساويا في كونهما معلومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي معلومين فرضنا والتالي بط للاية المذكورة ونظايرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم

من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها عليهما بتساويهما في امور معدودة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين بتساويهما من كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لابد ان يتميز احدهما عن الاخر ويخالفه بامر ما واقله تعينه وتشخصه والا لكانا واحدا فان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا وهو بط والالم يبق لذكر ما سلب عنه المساواة في الايات المذكورة فايدة وقد يكون في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيه بالتساوي في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وههنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق **قال** ومنها الخطاب المصدر بالنبي صلى الله عليه وسلم مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على العموم بتهديد امر الكبير والجواب الى اعرف ارادة امر الجميع حتى ذلك قضاء للعرف **اقول** الخطاب المصدر بالرسول مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل لا يعم الامة الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما فانهما ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا اوامر السيد لبعض عبيده لخطاب مختص بذلك العبد لم يكن امرا للباقين

بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغيرهما من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز كون المامور به مصلحة للنبي صلى الله عليه وسلم ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به عليه السلام متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه يكون اخراج بعض ما تناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم قال الرازي هؤلاء يعني المخالفين في ذلك زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ لا محالة فان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فذو خروج عن هذه المسألة لان الحكم لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي عم بل بدليل اخر ليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى محاربة العدو ولعدو اهل اللغة امرا لاتباعه وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية او اخذ البلد الفلاني والجواب المنع من كون امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم لقراين وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم دخولهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا او اسيئه او تصدق عليه والمص قال ان عرف ارادة امر الجميع من امر المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه اللغوي والكلام انما هو في هذا **قال** ومنها اللفظ الموضوع لخطاب المذكور مع شمول الاناث لوارد دون لا يتناول اطلاقه الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرر الواحد وهو للمذكر احتجوا بنص اهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب انه ليس محل النزاع **اقول** اللفظ اما ان يكون مختصا بالمذكور كالرجال او بالاناث كالنساء او لا اتفاق واقع على عدم تناول احدهما للاخر

دائما او لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من او يظهر
والاول يتناول لهما جميعا على ما تقرر فى العموم والثانى كالمسلمين وفعلوا والمسلمات
وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا فى عكسه والحق انه كذلك بدليل الجمع
تكرار الواحد والمسلمون وفعلوا تكرار المسلم وفعل ولما لم يكن تكرارا له ولان هذه
الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة وللاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر المشترك
بينهما او لا لشئ من هذه الاقسام والاخير ظ اتفاقا وكذا الثانى والثالث بط لانه
ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو بط اتفاقا
وان كان على سبيل البدل لزم الاشتراك وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المط
وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول
وهو المط ولقوله تع قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات
يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات الآية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث عند
الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكور وارادة الذكور والاناث منه والاصل
فيه الحقيقة والجواب ان ليس ذلك محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر
عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون التانيث
فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لا ان الصيغة موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو
فى هذا قال ومنها المقتضى لا عموم له ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور
الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن
اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة للاصل الدال على نفى الاضمار ويعارض بان اضمار
البعض ليس اولى فاما ان تضمر الجميع او لا يضمر شئ والثانى بط فتعين الاول اقول اللفظ
الدال اذا لم يمكن اجراءه على ظاهره الا باضمار شئ وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث

يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضى اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له مثاله قوله تع
حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شئ اذ التحريم عارض لافعال المكلفين
لا لنفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار
جميع تلك الامور لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل واثبتنا اضمار واحد منها للضرورة
الناشئة من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة فى اضمار ما زاد على واحد فيجب
نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة
الكلام باضمار ايها كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شئ وهو بط او يضمر واحد
منها فيلزمه الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المط والجواب انما يلزم الترجيح
بلا مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا للغير فى القرب الى الحقيقة
اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض على البدل او معينا
اقرب من باقى الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا قال ومنها لا اكل عام فى
جميع الماكولات فيقبل التخصيص خلافا لابى حنيفة الاكل النسبة الى كل المفعولات وهو
معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفى الماهية من حيث هى هى والقابل للتخصيص متعدد والجواب
المراد نفى الافراد المطابقة للماهية اقول اختلفوا فى الفعل المتعدى الى مفعول كقوله
والله لا اكل هل هو عام فى جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية و
والقاضى ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به الحالف ماكولا
معينا هل يقبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه نفى حقيقة الاكل
بالنسبة الى كل الماكولات لانه حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفى الاكل بالنسبة
الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل شئ والا لثبت شئ
من جزئياتها عند نفيها هذا خلف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى كل
الماكولات تحقق العموم فيقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه

لو قال والله لا اكل اكلا صحت نية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لدلالة لفظ الفعل
وهو لا اكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج المخالف بان المنفى فى قوله لا اكل انما هو حقيقة
الاكل من حيث هى هى وهى مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا تقبل التخصيص لانه لا يتصور
الا مع الكثرة والتعدد والجواب لا نم ان المنفى الماهية المطلقة التى لا وجود لها الا فى ضمن فرد
اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو بط اتفاقا بل المنفى جميع الافراد
المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد وقابل للتخصيص كذا قيل وفيه نظر فان المنفى الكلى الطبيعى
وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للمقيد وهو موجود فى الخارج فى ضمن جزئياته فالآتى بالمقيد يكون
آتيا به فيحنث قال ومنها ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على
العموم كقوله صلعم لابن غيلان امسك اربعا وفارق سايرهن من غير سؤال الجمع والترتيب
وفيه نظر لاحتمال علمه عم بالحال اقول نقل عن الشافعى ان ترك الاستفصال فى حكاية
الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال مثاله قوله عم لابن غيلان وقد اسلم
على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان
على الجميع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين
فانه لا فرق فى ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن هل كان على الجميع دفعة واحدة
او على التعاقب واعترضه فخر الرازى فى المحصول باحتمال علمه عليه السلم خصوص الحال فاجاب
على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم فائدته حينئذ قال ومنها العطف على العام
لا يقتضى العموم لدلالته على الجمع الصادق فى الخاص والعام مثل قوله تع والمطلقات يتربصن
مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية اقول ~~العطف على العام لا يقتضى العموم~~
~~لدلالته على الجمع الصادق فى الخاص والعام مثل قوله تع والمطلقات يتربصن مع قوله~~
~~وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية قال~~ العطف على العام هل يقتضى عموم المعطوف
ام لا فمنعه الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف
اقول

فى الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه فى العموم او اخص منه
كما فى قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام لان كل مطلقة لانه جمع معرف
باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله تع وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت
للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف فى ذلك ولو سلم لكان عدم العموم
فى المعطوف مستفادا من دليل خارج لانه لولاه لثبت هذا الحكم قال ومنها الخطاب
بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين فى عصره عم وانما يتناول
من بعدهم بالاجماع فانه معلوم من دينه ضرورة لقبح خطاب المعدوم اقول اختلفوا فى الخطاب
الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس هل يختص بالموجودين فى
عصره عم او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب
الشافعى وابى حنيفة والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل
منفصل وذهب الحنابلة وطايفة من الفقهاء الى الثانى لنا ان المخاطبة يستدعى كون
المخاطب موجودا متهيأ لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شئ من المعدوم كذلك
وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا
فضلا عن كونه انسانا وانه مؤمن احتج المخالف بقوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس
وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين
بشريعته والتالى بط اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الآية على المدعى
فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه
مبعوث على الخلق لتقرير الشريعة التى بها من عند الله ليتعبد الله تع بها كل موجود فى زمانه عم
ومن ياتى بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود
والا لصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدومين عدم تكليفهم بشريعته عند

وجه فيهم واجتماع شرايط التكليف فيهم **قال** ومنها قول الصحابي نهى النبي صلعم عن بيع الغرر
لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول قضيت
بالشفعة للجار لاحتمال حكاية عن قضاء خاص او جار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلوتين
في السفر لان لفظة كان تدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف
من قولنا كان فلان يعطي بالليل وقوله عليه السلام بعد الشفق لا تدل على تعدية الشفقين
الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلعم في الكعبة لا يستدل به على
جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل
على العموم ومنها المفهوم وهو عام بقسميه والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو نزاع
لفظي **اقول** هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلعم عن بيع الغرر
لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلعم
لا في لفظ الحكاية وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة
واحدة ويحتمل ان يكون عاما شاملا لكل الصور وح لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ
العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلعم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم
بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم مخصوص
اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول
الله صلعم يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن قضاء الجار مخصوص معروف
ويكون اللام للعهد كما يقول الامامية من ثبوت الشفعة للجار اذا شارك في الطريق
او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب
الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون
عكسه ونفي الجنس يستلزم نفي المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلعم

يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم يعني ان يجمع بينهما في كل سفر لان لفظ كان لا يقتضي
الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال آخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن
عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان معتادا او مداوما على التهجد ويقبح اذا كان
قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى الله بعد الشفق فلفظ الشفق
منقول على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلى الله عليه وسلم بعد الشفقين
لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل
وكذا قول الراوي صلى صلعم في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة
فيها لان جوازه مجرد لفظ الصلوة متواطي محتمل لكل من الفريضة والنافلة على السواء فهو ابهم
منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة اذ هي كافية في صدق
قوله صلى صلعم والاصل عدم ما زاد عليها وح ان كانت تلك الصلوة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس
فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في
جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم بالمفهوم ~~واللحن لا يتمسك~~
به لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم واللحن لا يتمسك
بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا
على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن
غير محل النطق في الثاني وثبوته في الاول فكان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع
على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ يتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس
اللفظ واعلم ان المص فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان
العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ وح يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق
لفظ العام عليه على سبيل المجاز **قال** الفصل الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول

التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند المرتضى هو اخراج بعض ما صح ان يتناوله
وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الزمان وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يصح في
الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس للاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها
وانما يجوز فيما دل على الكثرة بشرط انتفاء النقض كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد
اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء وكذب ويصح
التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة وجوز بعضهم ذلك في غيرها
واوجب ابو الحسين بقاء الكثرة نحو اكلت الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة من الف
احتجوا بانه استعمال في غير موضوعه فلا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية
اقول لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او في
اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المص ههنا بما عرفه به ابو الحسين البصري وهو اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب عنه الا انه قد حذف لفظ عنه للشعور بمعناها والمراد بما يتناوله
الخطاب بحسب وضعه وما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا والتزاما لا بحسب ارادة
المخاطب والا لكان المخرج المراد غير مراد في حالة واحدة وهو تناقض اما السيد المرتضى
والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان الخطاب
صح واقعا او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعوم غير مختصة
به بل موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك والمخصص للعموم تارة الحقيقة على ارادة
المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله وتارة بالمجاز
على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء
كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرقا بين العام والخاص
من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون نوعا من التخصيص والتخصيص
ح جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر فيه ذلك وقد ينعكس اي يكون

النسخ اعم من التخصيص باعتبار آخر وهو ان التخصيص لا يصح اطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ
يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما اعم من
الآخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط
والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب
يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به فان الاول امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت
اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وانما يتصور اذا كان ما يتناوله ذا كثرة ولا بعاض وان
تكثر الاول او تكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل ليصم كل مكلف هذه السنة
ويخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم احد يوم الفطر
ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر والثالث
ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ
العموم او من جهة المعنى وهو علته العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف يأتي
ذكره في القياس ومفهوم الموافقة لدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره
من انواع الاذى ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل قتل الوالد اذا
ارتد وضرب الام اذا ارتدت ومفهوم المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع
صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك
الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام
او انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون
في الخبر وقد يكون في الامر والاول مثل قوله تعم الله خالق كل شيء ان الله على
كل شيء قدير وهو تعم شيء وليس بمخلوق ولا مقدور فالمراد بكل شيء بعض الاشياء
وهو ما عدا الله تعم والثاني قوله تعم واقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة
وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمراد به من ليس بمحصن فقيل انه

في الخبر توهم الكذب وفي الامر توهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرر احتمال اللفظ العام
التخصيص مع قيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ
المجازاة والاستفهام وفاقاً كقوله من دخل داري فله درهم ومن عندك ويريد به شخصاً
واحداً وفي غيرها من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم من فصل فقال
لا يجوز في صيغ الجمع نقصاً عن اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن
القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقاً واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ
العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد لتعظيمه واختاره
محققو المتاخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة
لا غير من الف احتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقاً بان التخصيص استعمال اللفظ العام
في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده
اولى به من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد
واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر اولى من غيره في اطلاق لفظ العام
لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام جايز على
بعض افراده كون ذلك البعض جزءاً من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه
فكان اطلاق العام جائزاً والاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ
معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازماً للموضوع وللاكثر
بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع خاصة على ان الاولوية انما يفيد رجحان الاول عند
التعارض لا المنع فليس باولى عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته
اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه قال البحث الثاني
العام المخصوص بالمتصل ليس مجازاً لانه غير مفيد للبعض والا لم يفد المتصل شيئاً فلا يكون مجازاً
في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان انضمام غير المستقل لو افاد

التجوز لكان مسلمون والمسلم مجازاً واما المخصوص بالمنفصل العقلي او اللفظي فانه مجاز لانه
موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقاً الا بالمجمل لان كونه حجة
في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في الاخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح
ولان المقتضي في غير محل التخصيص لثبوت الحكم ثابت والمعارض وهو رفع الحكم عن محل
التخصيص لا يصلح للممانعة فان رفع الحكم عن محل التخصيص يجامع ثبوته في محل النزاع احتج ابو
ثور وابن ابان بخروجه عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من
عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال
بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء
في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام موارده فيكون
عدمه شرطاً فالجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن اقول
اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا وفصل ابو الحسين البصري
فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمامه الى العام
كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازاً وان خص بمنفصل اي بما يستقل
بالدلالة على معناه كان مجازاً عقلياً كان المخصص او نقلياً وهو اختيار الرازي والمص
هنا والدليل على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيداً للبعض
ما عدا المخرج بالمخصص وذلك لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص اي يخرجه عن مدلول
اللفظ العام فلا يكون مخصصاً هف بل يجب كونه مفيداً للكل والمخصص يدل على اخراج مدلوله
عنه ويكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص
دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي لا يستقل بالدلالة
على معناه الى غيره لو كان موجباً لكون ذلك الغير مجازاً لكان قولنا مسلمون والمسلم مجازاً
بانضمام الواو والنون في الاول والالف واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقاً
فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيداً لذلك البعض حالة يجب ارادة

اللفظ على الواجب وذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص ثمه يفيد اخراج بعض ما تناوله اللفظ
بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فان من زعم انه مجاز لا يدعي ان العلة في ذلك
انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد على النقض بمثل مسلمون والمسلم بل
باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المقترن به حقيقته اعني الاستغراق وعلى الثاني
اعني كون المخصص بالمنفصل مجازاً انه لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه لقرينة
وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل
التخصيص من مدلول العام ام لا قال به الفقهاء مطلقاً ومنع عيسى بن ابان وابو ثور مطلقاً
وفصل آخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال آخرون
ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم والمراد بهم البعض لم يكن حجة ما لم يبين
ذلك المجمل والا كان حجة مطلقة وهو اختيار فخر الرازي والمص واحتج عليه بوجهين الاول
ان اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفاً
على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير
مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الآخر من غير تفاوت ولا
على كونه حجة في المجموع فيتوقف على كونه في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور
وح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان
دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق لا يكشف يصير دالاً
عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما تكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق
اما على تقدير عدم ارادته فلا يكون متناولاً لمراد اللافظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله كونه
حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو غلط فان دلالة
لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعاً له
ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف
على كونه حجة في الافراد ممنوع لما ذكرناه نعم كونه في المجموع مستلزم لكونه حجة في الافراد بطريق
التضمن

لانه متوقف عليه علم ان المجمل الذي يخص به العام قد يكون مجملاً مطلقاً اي من كل وجه وقد
يكون مجملاً من وجه ومبيناً من آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرناه من المثال
والثاني كقوله اقتلوا المشركين كافة الا بعض اليهود والمراد من عدا بعض
اليهود فانه يكون حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود
الا ان يبين ذلك البعض الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض
الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم
موجود وهو مقتض لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان
المعارض لا يصلح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه
عن محل التخصيص واما الثاني فظ وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي
ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق واما اذا لم يرد
فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق
الذي هو حقيقته لان فيه ابطالاً للتخصيص وخروجاً عن كونه مخصصاً فيجب صرفه الى غيره
وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملاً فلا يكون حجة ح واجيب بالمنع من
عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة
اللفظ وبعد كل واحد مما غايره منها وفيه نظر لتقدم ولان الاصل عدم حكم العام اذا
عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث
عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل
الاستقصاء ومنع الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على
ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد
طلب مجازه والتالي باطل اتفاقاً فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك
بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود
في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم في المحل

التخصيص ويحصل فايدة تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مراد فيحصل مفسدتان احديهما ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل قال البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه ولانه كذلك في الاعداد وكذا في غيرها دفعا للاشتراك والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لولاه لكان الاخراج محققا وكان اما من اللفظ وهو بط والا كان مشتركا او من المعنى وهو بط والا لجاز استثناء كل شيء بتقدير معنى يشترك فيه وقوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطاء الا ان تكون تجارة الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما لا يعطي كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا خلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول ابن عباس محمول على اقران النية وجواز تاخير اللفظ اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون انضمامه اليه فقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او في اقسامه او شرايطه او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها قال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم وزيد جاهل ورايت القوم وزيدا لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه باحاد الاستثناء

مثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل على القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا واحدى اخواتها والغرض بان لفظ الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلولا عليه باللفظ والمص عرفه بانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها فالاول وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او ما ساواها فصل يميز به الاستثناء عما عداه والمراد بما يتناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوزوا الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهما خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم الى متصل وهو ما كان الاستثناء فيه من جنس المستثنى منه كقوله علي عشرة دراهم الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله علي عشرة دراهم الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لا مشتركا بينهما ولا حقيقة في الاخراج عنه الموجب لا منفيا حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج محققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول بط لان لفظ الدراهم مثلا لا ينافي ولا الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف الاصل المقدر واذا لم يكن هنا دلالة امتنع الاخراج منه والثاني بط ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه ومعنى المستثنى ليصح الاستثناء ويتحقق الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لابد وان يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان التالي بط اتفاقا من اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القران العزيز في عدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فكقوله تع وما كان

على ذلك لانه ليس كلما حلف ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلف من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الآية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة ليس بمتبع لابليس كابليس نفسه وح ولا يبقى في الآيتين دلالة على بطلان ما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الآيتين جميعا اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد الا عشيرتك احتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع ايضا والاصل عدمه لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينارا وتعليل قبول الاستثناء الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا والا لبطل غيره كما لو قال له علي عشرة بنقص ثلثة وانما لم يجعل المص عدم الاستيعاب من شرايط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا للحقيقة وعدم الاستيعاب شرطا للصحة والصحة وعدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرايط كالاتصال قال والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكتف في الاسلام

بقوله لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت في قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالاثبات وبان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالصور الذهنية بالذات وبالخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح فلابد من تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فيبطل النقض وعن الثاني والثالث انما وارد ان في طرف الاثبات اقول هذه ثانية المسايل التي في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف في ان الاستثناء من النفي هل هو للاثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة واحتج الاولون بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تع والتالي بط اجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح يفيد نفي الالهية عن غير الله تع اما ثبوتها له فلا وايضا فان قايلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت الصلوة بمجرد الطهور والنكاح بمجرد الولي لقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء

للمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء استثنى الخطاء من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس
كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل
وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس
اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء
في الايات المذكورة من غير الجنس اما الاولى فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل
بمعنى لكن اويقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطأ بان يغلب على ظنه انه ليس
من المؤمنين اما بان يكون مخاطبا للكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا
وهذا التاويل منقول عن السيد المرتضى واما الاية الثانية فلا نم ان ابليس ليس من
جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين
ان ابليس كان من الملائكة من قبيلة يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة
من نور ولا يمنع من الاشتراك في الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نم ان
الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه مشارك للملائكة في الامر بالسجود فاستثناه من
المامور به فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الاية الثالثة فقد اتفق
النحاة على ان الا ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين
وهو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة كيف وهو موجود
في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء
مطلق الاتصال عادة بمعنى انه لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد فاصلا
بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصلا في الحقيقة
ولا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح
في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء

كالا يجابه والقبول بالبلا [illegible]

والى

[illegible]

والى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر من الايقاعات كالطلاق
والعتاق وغيرهما وان لا يتحقق الحنث في الايمان فيها اصلا لجواز ورود الاستثناء
عليه فيغير حكمه والجواب عن الرواية ان صحت وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول
على ما اذا كان الاستثناء منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه توفيقا بينها وبين ما ذكرناه
من الدليل قاعدة البحث الرابع في حكم الاستثناء لا يجوز الاستثناء المستوعب
ويجوز الاكثر للاجماع على ان من قال له عندي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول
القاضي باشتراط الاقل باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين مع قوله تعالى الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثناء
خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فبقي الاكثر والمساوي ضعيف لان المستثنى
والمستثنى منه كاللفظ الواحد اقول لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه
شرع في ذكر احكامه وهي مسائل الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب
كقوله علي عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي لما بقي بعد الاستثناء
او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وجوز الجواز على الاقل ووافقهم على المنع
من جواز استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء
على ان من قال علي عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولولا صحة الاستثناء
الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فانه استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار
العباد فيهما المقتضي الاية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان استثناء المساوي
لتحققه في الاثنين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى
الاثنين وفيه نظر لمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة

قيل الغاوون اكثر من [illegible]

قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشئ اصلا فاذن
هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن
ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال
الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشئ بالنفي لا يستلزم
الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشئ اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع العدم
وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ
بالامور الذهنية بغير الواسطة عند الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم و
الجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناء ما
منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي وح يكون مفيدا
للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي
شرطا للنكاح والشرط يعدم بعدم المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني
والثالث انها واردتان في جانب الاثبات فان الاستثناء من الاثبات انما
يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك
تعلق الاستثناء بالحكم وبالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات بعين ما ذكرتموه
وهو لا يستلزم النفي وجوابكم عن هذا هو جوابكم عن حكمكم والغرض المص على هذا بان
نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام
المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ونمنع كون
العدم هو الاصل في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاكثر
كما لو قال الفقهاء باقون الا زيدا قال واختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد
بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه ويضعف بانتفاء الاخراج منه
ح وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الجميع فلو صيغتان ح ويرد ما قلناه والحق

ان المراد

ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخراج بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج
اقول اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثناء فقال الاكثر ان المراد بالمستثنى منه
كالعشرة في قولنا له عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة وحرف الاستثناء
كالا في المثال قرينة دالة عليه كالتخصيص بغير الاستثناء قال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء
سبعة فكان للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة
واستضعف المص القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق
الاستثناء هذا خلف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة
وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق
ما اختاره المص وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة
والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في
غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى قال واذا تعدد الاستثناء رجع الجميع
الى المستثنى منه مع العطف او مساواة الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى متعلقه
لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه والا لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع الصلاحية
الى الاقرب اقول التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد يكون في المستثنى منه
وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد
الاستثناء خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمص قد اكتفى بذكر الاخيرين اذا
يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون الثاني معطوفا على
الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف
والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقوله عشرة الا ثلثة والا
اثنين او لا كقوله عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني
الى الاول اما لكونه مساويا كقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة او زايدا على الاول كقوله

عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة فى هذا المثال دفعا لمحذور الهذرية واما ان امكن عوده الى المستثنى الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثانى اعنى المستثنى ثانيا وهو الواحد هنا الى متلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شىء منها والثالث باقسامه بط فكذا المقدم والملازمة ظ واما بيان بطلان الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفى ولو رجع الثانى اليهما معا فكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفى ومنفيا معا باعتبار كونه مستثنى من جملة الاثبات والتناقض باطل واما بطلان الثانى فلان المستثنى اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو بط بالاتفاق واما بطلان الثالث فظ لانه اخراج الكلام الى الهذر قال واذا تعقب الجمل فعند الشافعى يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله خمسة وخمسة الا ستة ولاقتضاء العطف التسوية وقال ابوحنيفة الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فصار اليه لدفع محذور الهذرية فيما يرفع الضرورة وهو الواحد واختصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة فى الاستثناء من الاستثناء وكذا فى غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر انه لم ينتقل عن الاول الا بعد استيفاء غرضه وقال السيد المرتضى بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما وتحسين الاستفهام ولصحة عمل كل الجمل او بعضها فى الحال والظرفين فكذا فى الاستثناء وقال ابوالحسين ان ظهر الاضراب من الاولى بان تختلفا نوعا سواء اتحدت القضية كالقذف اولا كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء اسما وحكما واتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال او احدهما واتحد النوع وليس الثانى ضميرا

مثل اطعم ربيعة واطعم مضر او اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى فى الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة فى النهاية اقول هذا هو القسم الثانى وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين اختلفوا فى الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها على البعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحدة منها فقال الشافعى يعود الى الجميع وقال ابوحنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى رض بالاشتراك بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضى ابوبكر وفصل اخرون وقال ابوالحسين البصرى ان ظهر الاضراب عن الاول عند الشروع فى الثانية ولا يضمر فيها شىء مما فى الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان تختلفا نوعا مع اتحاد القضية كاية القذف وهى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء الاية الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهى والثالثة خبر والقضية واحدة او لا معه كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلانى او تتحدا نوعا وتختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان فى الاسم لان المامور فى الاول ربيعة وفى الثانية مضر وفى الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او تختلفا فى الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان يتعلق احد الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا فى الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال واسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال

فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى
فكانتا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي
عبد الجبار و جماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمص وفيه نظر فان تعلق احدى
الجملتين بالاخرى ليس موجبا عود الاستثناء اليهما معا بل قد يمنع في بعض الصور
اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وقال اخرون ان
ظهر كون الواو للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف واحتج
الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه
يعود اليها جميع وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل
بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله تع في اية القذف اولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني انه اذا قال له خمسة وخمسة الا ستة
كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا
ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران
كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله
رايت نحاة المصرين ولو كان الاستثناء من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص
باحدهما فكذا ما هو مساو له واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط
متعلقا بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن
بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الاخر قياس الشيء على نفسه وان
كان بينهما فارق جاز اسناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا
تعلق الشرط بالجميع فلم يسع منهم الجواب بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق
من حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو متقدم معنى بخلاف

الاستثناء

الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام وح
انما يعلم كونه متقدما على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بها اجمع فلو استدللنا على تعلقه
بها اجمع بتقدمه عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها اجمع وعن
الثاني ان الاستثناء ههنا انما رجع الى الجملتين رفعا للمحذور المذكور لاستحالة رجوعه
الى احديهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما
الكلام فيما امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث
اذا ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها على بعض
بطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتموه جاز اسناد الحكم في الاصل
الى ما به فارق الفرع فبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند اكثر
الادباء احتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
علمنا به في جملة واحدة صونا لكلام العاقل عن الهذر فبقي الاصل في باقي الجمل سالما عن
المعارض وخصصت الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب
الرجحان كما خصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد قرينة
دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو
في اختصاصه به او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اي الاستثناء راجع الى الاخيرة
في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره دفعا للاشتراك اللازم من
كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليها والى غيرها والمجاز الناشي من كونه
حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وبان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد
استيفاء غرضه منها وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه حقيقة على خلاف الاصل وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا
للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة انما يكون لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف

مثل عشرة الا ثلثة الا واحد
اي احتجاج ابو حنيفة نظر
الحكم اي فلا خلاف الاصل

الجمل بالنفي والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الكل مستثنا اولى من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول موجب فله التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته وهذا المعنى غير موجود في الجمل المتعددة فبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما تكون كذلك ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء فيما اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخير الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس الفقراء الا الفساق فقد طول وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس الفقراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى رضه على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما رجع الى الجميع كما في قوله لحمته وجمته الاسنة والى ما يرجع الى الاخيرة كما في الاستثناء من الكل والاستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام المستثني في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك موذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح

الاستثناء

عمل كل الجمل وبعضها في الحال وفي ظرفي الزمان والمكان كالقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة ياتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث وعن الثاني بانه يصح الاستفهام على افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعلية المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما لاصالة عدم الاشتراك قال البحث الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر

وصيغه ان وتخص بالمحتمل واذا ويشترك بينه وبين المتحقق ومن ومهما واي واين واذ ما ومتى وحيث واني وحيثما وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط وقد يتعدد ان او احدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة او ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة او لغوي مثل ان دخلت الدار اكرمتك والمشروط يحصل بوجود المؤثر اول زمان وجود الشرط ان امكن وجوده دفعة والا باخر جزء منه اقول الشرط احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف للشيء بما لا يعرف الا به وانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط المساوي وقال بعض الاشاعرة الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره ولا مؤثر هناك في ذاته وربما ينتقض عكسا بالحيوة القديمة فانها شرط للعلم القديم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط

لنفيه

وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفي اخرهما على وجه لا يكون المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود وعلل الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا

المضايفة والمصنف عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا بوجود المؤثر وبذاته وعلته فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير المؤثر مع فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند

الا ان المراد بالطرد ملاحظة ان شرح على معناه اللغوي وهو الجريان دون معناه الاصطلاحي وهو الجامعية وليس بسديد ٢٢

انتفائه وذلك اما ان يستفاد من الشرع او ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظ ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه اول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام فحصول المشروط عقيب وجود اخر جزء منه وهذا انما ياتي على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه قال البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بني تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعددة او الى الاخيرة كالاستثناء اقول الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قريشي سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني وباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام كل من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني اذن مخرجه بعض ما تناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد تعقب جملة واحدة كما قلنا وقد تعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم بني الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل والبحث فيه كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباء في قوله بها متعلقة بالموصوف قال البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء والفاظها حتى والى ولا بد من مخالفة

مثل الطهارة والصلوة ٢٢

موجود ٢٢

اي الجار والمجرور متعلق بالموصوف لا بالعام ٢٢

ما بعدها لما قبلها والا لم يكن غاية اذا كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا فلا كالمرفق ولا يتجه بعد دها والا كانت الاخيرة هي الطرف ان رتبت او المجموع هي الغاية ان انتفت اقول غاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوب منه والثاني نهايته واخره وطرفه ومقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا هف وفصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس معلوم حسا كالليل في قوله تع واتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين بعض المفاصل لذلك اولى من بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المص وفيه نظر فان الدليل المقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما جرى مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كاف في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترضه شيخنا ط بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا انه ذكر اخيرا وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونها قد لا تترتب عليها بل في المثال الذي ذكره ولذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتيب

اي حتى يطهرن من حيض وحتى يغتسلن ٢٢

انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته له بالنسبة مطلقا فالاول وهو قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه
يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء المشروط واحد المتضائفين بالنسبة
الى الآخر وخرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المضايف وبقولنا مغايرته له بالنسبة مطلقا
خرج الباقي واما الثاني اعني الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية فان المكسورة المخففة
مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره وتختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا
ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا ولهذا كرهنا المحتمل كما قلناه والمحقق مثل
واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه
وما ولم يذكره المص مثل ما اصابك من حسنة فمن الله وباقي الادوات تقدم ذكرها
حرفية الشرط في العموم وان هي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء
والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هي الحروف قيل ولانها تستعمل في جميع صور الشرط
بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل خاصة واين للمكان
ومتى للزمان واذا للمحقق خاصة مثل اتيك اذا احمر البسر ومنع المص من استعمالها
في جميع صور الشرط وذلك لانها انما يدخل على المحتمل مثل اتيك ان جاء زيد ولا يدخل
على المتحقق فلا يقال اتيك ان طلعت الشمس بل يقال اتيك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه
انما لم يحسن قول القائل اتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل اتيك اذا طلعت الشمس لان
المراد الظرفية اي اتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع وان ليس ظرفا بل
شرطا محضا واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط ولهذا يدخل ان على المتحقق اذا قصد
التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا كان جسما وان كانت الاربعة زوجا
انقسمت بمتساويين وشرطه اي شرط تعليق الشرط اللغوي بالكلام ان يكون
متصلا به عادة كما مر في الاستثناء ولو تراخى بما لا يعد متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخص
العام به وكان لغوا ولما كان الشرط مقدما طبعا على المشروط كان الاولى تقديمه وضعا

ليوافق

ليوافق الطبع الوضع واما اقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط والمشروط اما ان يتحد او
يتعدد والمتعدد اما على الجمع او على البدل فالاقسام تسعة الاول ان يتحد الشرط
والمشروط مثل ان صلى فاعطه درهما الثاني ان تعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط
مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما فالاعطاء موقوف عليهما الثالث ان يتعدد
الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما والشرط
في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول لانه يصير كون الشرط واحدا ينقسم
الى معين والى غير معين وانما جعل في المتعددة لتعدده لفظا ويكفي احدهما في وجوب
الاعطاء الرابع اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه
درهما واكسه ثوبا الخامس اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام
يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاء احدهما لا اياهما ويمكن رد هذا
القسم الى الواحد كما قلناه في الشرط السادس تعدد الشرط على الجمع مع تعدد
المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا السابع تعدد الشرط على الجمع
مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا الثامن تعدد
الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه
درهما او اكسه ثوبا التاسع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل
ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل
المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق
الشافعي هنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه متعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب
الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره قد يكون مستفادا من العقل
مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها بها وقد يكون مستفادا من
الشرع [illegible] مثل كون الطهارة شرطا للصلوة

او لم يمكن وسواء امكن وقوعها دفعة او لم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية
على كل واحد من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل
كما لو قال اكرم زيدا دايما الى ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد
في الغاية واختاره المص لان الشي الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة واحدة
فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون
كل واحد منها غاية ان ترتب في الوقوع كان الاخر منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت
فيه كان المجموع هو الغاية واعلم ان حتى كما يكون مخصصة للعموم فقد ياتي للتاكيد مثل اعتق
عبيدي حتى الاصاغر وتصدق باموالي حتى تبالي ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل
الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا يجوز ان يكون
الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما في المحرم فان تحريم وطي امراته عليه
بعد الطهر ثابت ما دام هو محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض
بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم قال الفصل الثالث
في المخصوص بالمنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كاخراجه تعالى من قوله
تعالى الله خالق كل شي فان الضرورة يقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي
والمجنون من اية الحج احتجوا بان المخصص متاخر وبالقياس على امتناع النسخ به والجواب المنع
من الصغرى وبطل القياس بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا اقول لما فرغ
من البحث عن المخصصات المتصلة شرع في البحث عن المخصصات المنفصلة وبدا بذكر التخصيص
بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا
وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شي فان الضرورة قاضية بامتناع
خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع

المسلم

المستلزم لعدم توجيه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بالدليل العقلي واحتجوا
عليه بان المخصص للعام متاخر عنه ولا شي من حكم العقل بمتاخر عنه فلا شي من حكم العقل بمخصص
للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له والمبين للشي يجب ان يكون متاخرا عنه واما
الثاني فظ وبانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا
لظ العموم واستحالة التالي يوجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد
بتاخر المخصص ان كان بحسب ذاته منعناه وان كان بحسب وصفه اعني كونه مخصصا ومبينا
للعام سلمناه لكن لا نم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون
دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني المنع من استحالة
التالي فانا نقول يجوز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلهما كان واجبا وارتفع ذلك
الوجوب بقطعهما عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمناه لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق
بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصود للشارع وذلك
مما لا يطلع عليه عقول البشر بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض ضرورة بامتناع كونه
تعالى خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علية الجامع وقوله ط احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص بالعقل
وان لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم مذكورون بالقصد والنية قال البحث الثاني يجوز تخصيص
الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالى واولات الاحمال
وقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة
العمل بهما واهمالهما وبالعام في جميع الصور فيتعين العمل به في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية
بقوله تعالى لتبين للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالى تبيانا
لكل شي ولان تلاوته بيان ولا اختصاص بالمثنية ولا استبعاد مع ورود التخصيص اقول
اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض ايات الكتاب باية اخرى
منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن

بالنفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حايلا وخص ذلك بقوله تعـ
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعـ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
فانه عام في كل مشركة وخص ذلك قوله تعـ والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظ ولان الخاص والعام
دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه
من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص
بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده لكونه اقوى دلالة فتعين العمل بالعام
فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن معارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام
عليه وهو معنى التخصيص احتج الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقول النبي عم اما
الاول فظ واما الثاني فلقوله تعـ لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل
الا بقوله عـ والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعـ ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه شيء وثانيهما ان تلاوة
للاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عـ ولاختصاص بيانه عـ بالمتشابه من
المنزل اذ ما لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه عـ ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون
متشابها فلا يندرج تحت ما فوض اليه عـ بيانه قال البحث الثالث يجوز تخصيص السنة
المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة وبالقرآن لقوله عـ تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم
واية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان العبد
لا يرث ولا يجوز تخصيصه بها الآن وقوعه مع سبق احدهما خطاء اقول قد اشتمل
هذا البحث على مسايل سبع الاول يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان
الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الاخر يتعين العمل بالخاص في مورده

وبالعام

وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في قوله عـ فيما سقت السماء العشر
المخصص بقوله عـ ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فظ احتج المانع بقوله تعـ لتبين
للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مفتقرا الى بيان فانه والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل
الى بيان عدم افتقار بعض ما تكلم به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان
الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعـ ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعـ جعله مبينا للكتاب بقوله تعـ لتبين للناس
ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للاخر
وهو دور صريح والجواب ان الدور انما يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب شيء من السنة
مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز بيانا بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان
من السنة فلا دور والمدعي انما هو هذا القدر وايضا فان السنة منزلة ايضا بدليل قوله تعـ
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز
تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكتخصيص
عموم قوله تعـ يوصيكم الله في اولادكم بقوله عـ القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عـ من رجم المحصن واما الثاني فظ وفيه نظر فان الرجم
ليس مخصصا للاية المذكورة لا يسلم بعض عدمه انما المخصص عدم الجلد والا كنا بالرجم عنه
الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو
متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص اية الارث
وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وتخصيص اية الجلد بالاجماع
على ان العبد بمثابة الامة في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون
الا عن دليل وامارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة والسابعة لا يجوز التخصيص
الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظ لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاته عـ

والاجماع

فلو كان في الكتاب العزيز او السنة المقدمة شيء ينافيه لكان مقدما عليه فيكون الاجماع خطاء
لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب والسنة وانه ح على ما يأتي قال البحث الرابع يجوز تخصيص
الكتاب والسنة المتواترة بفعله عـ ان ساواه حكم الخطاب في حقه ثم ان عم غيره وثبت وجوب
التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل
مع دليل التاسي وان اختص به وثبت التاسي كان الفعل ودليل التاسي تخصيصا في حقنا احتج
المانع بان دليل التاسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل اقول اختلفوا في تخصيص
الكتاب والسنة المتواترة بفعله عـ فاثبته الاكثر كالائمة والشافعية والحنفية والحنابلة
ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول
دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع وعلى التقادير الثلث اما ان يدل دليل
على وجوب متابعته عـ في فعله مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام
الاول والثاني ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي دائما ثم واصل
كان ذلك تخصيصا في حقه عـ سواء قلنا بوجوب التاسي به اولا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن
العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا عن مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته عـ اليه الثالث
ان يكون متناولا للامة دونه وجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال الوصال
محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عـ في الخطاب المذكور واما بالنسبة
الينا فانه يكون مخصصا لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص
ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي الرابع ان يكون متناولا لنا خاصة ولا يجب
التاسي وح لا يكون فعله عـ مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له
واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عـ على رفعه عنا الخامس ان يكون متناولا له ولامته ولا
يجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف واذا واصل عـ كان ذلك مباحا له
ومخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحكم الحرام منه واما بالنسبة الينا فكذلك

وفي الجمع

في الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله
بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على خروجه عـ عن العموم دون امته لرجحان التخصيص
على النسخ ولان فيه جمع بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو
اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان متقدما او
متأخرا عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم
كما تقدم والا تعين تخصيصه عـ من العموم وبقي حكم العام ثابتا في حق الامة السادس ان يكون
متناولا للجميع ولا يجب التاسي وهذا دل على خروجه عـ وتخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل
عصمته عـ وبقي العام معمولا به في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله عـ اي في حقنا بان الدليل
التاسي به اعم من العام المفروض لشمول الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها
واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام
ليس هو دليل مجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه قال
البحث الخامس لو فعل احد بحضرته عـ ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مختصا به فان ثبت ان
حكمه عـ على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع اقول اذا فعل بعض المكلفين
المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافيه بحضرة النبي عـ ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان دالا على
تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا
او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عـ بانكار المنكر مع علمه به
واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان
ثبت ان حكمه عـ على الواحد حكمه على الجماعة كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ
لا تخصيص والاول ان يقال يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه ان
لم يثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع فظ وان ثبت كان ذلك عاما في العمل
مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جايز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص

على النسخ بدا او كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن
ارتفاع الفعل فيه فان قلنا انه يجوز نسخ الشي قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج
من حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول قال المبحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين
التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع كتخصيص و احل لكم بقوله ع لا تنكح المراة على عمتها ولا
على خالتها وكذا اية الارث بقوله ع لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى منع من
ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة فكيف يعارض القران وسياتي جوابه و توقف القاضي
ومنع غيره لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي و دلالته ظنية و خبر الواحد بالعكس
فتساويا اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة
مطلقا ومنعه السيد المرتضى و جماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل
ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا
وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب و خبر الواحد دليلان متعارضان
و خبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة
التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين
مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول
فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا الخاص
من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما
معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض
في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض
ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس
لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد

للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله ع لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها و
تخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله ع لا يرث الكافر
المسلم واما الثاني فظ وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص
ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما احتج
السيد المرتضى فان خبر الواحد ليس بحجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة
مع معارضة القران العزيز والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار
واحتج من سلم كونه حجة ومنع التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والقطع مرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن
مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر
الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فت وياوح يجب القول بالتخصيص
جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره
كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما لفظ ويريد
خلاف ظاهره من غير قرينة يدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت
تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني
لا يكون قطعيا قال المبحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا
نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة وح يجوز ان يكون مخصصا كتخصيص واحل الله البيع
بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب لما نص عليه السلام في قوله اينقص
اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين
العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا البحث في المفهوم فمفهوم في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في
الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول قد اشتمل هذا المبحث على مسئلتين احدهما

تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي
وابو حنيفة ومالك الى جوازه ومنعه الجبائي مطلقا وفصل اخرون فقال بعضهم ان خص العموم
قبله جاز والا فلا وقال اخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمص لما كان القياس
المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع
الزبيب بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته
وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا
واحدهما وهو القياس اخص من الاخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت
من استحالة اعمال الدليلين مطلقا واهمالهما كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو
معنى التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده
لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متعديا عليه احتج المانع بان الحكم المدلول
عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان
القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه مح والجواب عن الاول
ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني بان القياس فرع على النص الذي هو اصل له على
كل نص والعموم العارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقدم الفرع على الاصل
الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالف حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به
فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمالهما او اهمال احدهما
بالكلية كما تقدم وقال اخرون لا يخص به لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته
على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على
جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على
الاقوى وهو غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال الزكوة
في كل الغنم ثم قال عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة

عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها قال المبحث الثامن العام والخاص
المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا
ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب
وان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم بني العام على الخاص لما تقدم احتج ابو حنيفة
على ان العام ناسخ بانه متاخر مناف كما لو تاخر الخاص وبقول ابن عباس كنا
ناخذ بالاحدث فالاحدث وبان العام كالنص على الجزئيات ولما كان الاول
ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ونمنع قول ابن عباس بالخاص
المتاخر والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وان جهل
التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم ولان الفقهاء لم تزل تخصص العام بالخاص مع عدم
علمهم بالتاريخ وابو حنيفة توقف لتردده بين كونه مخصصا وناسخا ومنسوخا اقول اذا
ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبران وكانا كالمتنافيين مثل ان تقول
في الخيل زكوة وتقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما
معلوما اولا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا
والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس والاقسام اربعة
الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة
الخاص على مراده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح واجب
والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين
الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال بعض ان العام يكون معمولا به
فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف
لما بينا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب
الثاني ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان

كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام
عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك نسخا
وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تاخر العام فيبنى العام على
الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي
وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمص لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار
يكون العام ناسخا الخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه الاول العام مناف للخاص متاخر
عنه فيجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص هو المتاخر الثاني ما روي عن ابن عباس رض
قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا
للخاص المنافي الثالث العام في تناوله لافراده جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظه
اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتل زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا
المشرك وهكذا لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون ناسخا
فكذلك العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخر الخاص باطل
لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك
موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع الحكم العام
بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه ابطالا للخاص بالكلية
والمص اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام المتقدم تخصيص وعكسه نسخ
والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما يكون نسخا ان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية كما قلنا
وعن الثاني بعد تسليم حجيته قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون العام للتوفيق
بينه وبين ما ذكرنا من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به

في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين
وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما فان
العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان لمراد اللافظ والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه
يناقض الرابع ان يجهل تاريخهما وحينئذ يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه
لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه على ما بيناه
ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة الخاصة مع عدم
علمهم بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا
وناسخا ومخصصا وقد بناه ضعيف كلامه هنا على ما مر ثم وبيان القوة والضعف في
او كون العام اضعف ما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد
فانه مع الاقتران وكون العام متاخرا يعمل بها كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان
ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي قال فيما ظن انه مخصص وفيه
مباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه لذاته كقوله اينقص اذا جف او للعرف
مثل لا اكل جواب من قال كل عندي يخصص بالسوال وان استقل فلا اشكال
في المساوي والاعم في غير محل السوال والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي
وكان السائل مجتهدا ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل
السوال فالجواب بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع
ذات الم عن كون خصوص السبب مانعا لامكان اعملوا بالعام ولا تخصوه بالسبب
ولان اكثر الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه بان
المراد ان كان ما وقع السوال عنه يخص به والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
والجواب جاز ان يجيب بالاعم نعم دلالته في محل السوال اقوى اقول لما فرغ عن البحث عن
مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب

الواقع جوابا عن سوال السائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى ضمه الى السوال اولا
والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون بحسب وضعه كذلك او الى العرف
فالاول كقوله ع وقد سيل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن
فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السوال
والثاني مثل قول القايل والله لا اكل جواب قول قايل كل عندي فان هذا القول اعني
لا اكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضع اللغة لكنه بحسب العرف صار مقيدا بالسوال حيث
صار كانه قال والله لا اكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسوال لانه غير
مفيد بدونه فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثاني وهو ما يكون مستقلا بالدلالة
على معناه من غير احتياج الى انضمامه الى السوال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا للسوال
في العموم والخصوص او يكون اخص من السوال او اعم في غير محل السوال او اعم في محله ولا اشكال
في الثلثة الاول اما المساوي فمطلقا فانه لا قصور عن افادة حكم جزئيات المسول عنه
بمعنى انه شامل لها ولا يتجاوز عنها اي لا يدل على حكم غيرها كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان
فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون في الحكم المذكور
دلالة على حكم غيره كما لو قيل افي الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث
الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو
والزيادة وكذا في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون
السائل من اهل الاجتهاد وان يسع الوقت له بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال به
واما الاعم في غير محل السوال وهو ما يكون في الجواب تبيينا لحكم الصورة المسول عنها
وتبيينا لحكم صورة اخرى مغايرة لذلك الحكم مثل قوله ع وقد سيل عن الطهارة بماء البحر
هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسوال كان مختصا بحكم الماء في الطهارة والجواب دل على
ذلك وعلى حكم اخر وهو حل ميتته فلا اشكال في الجواب والعمل بعمومه لان ما به صار اعم

لم يكن مسولا فهو حكم مبتدا لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السوال في محله
بان يذكر حكم جنس الصورة المسول عنها بحيث يندرج حكم المسول عنها فيه مثل قوله ع وقد سيل
عن بير بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون
على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص
السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ قاله الجويني وهو الذي صح عن الشافعي احتج الاولون
بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع عنه مفقود
اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما قال اعملوا
بعموم اللفظ ولا تخصوه بالسبب ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى
وفيه نظر فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب
خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسوال وذلك يمنع من ظن تناول
العام لما عدا محل السبب واجتماعه معه في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لزوال الظن
المطابقة بين السوال والجواب بالتصريح بعدمها الثاني ان اكثر العمومات وردت
على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية
الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية والاجماع
من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف
بان المراد من ذلك الخطاب اعني الواقع جوابا اما بيان ما وقع السوال عنه او غيره والاول
يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان
عن وقت الحاجة وانه ممتنع والجواب المنع من الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع السوال
عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما ولا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير
البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسول عنه اقوى لان ارادته

من الظلم معلومة والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة واراده غيره مظنونة قال
المبحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا لجواز توهمه ما ليس بدليل دليلا ولا طعن في فذكر وذكر
البعض ليس مخصصا لعدم التنافي بين ايما اهاب دبغ فقد طهر و دباغها طهورها وظ العموم
اولى من المفهوم لو كان حجة والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على
الشرع الا ان يتضمنها الاجماع او تقريره عليها وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم
الخبر مثل وهو بكل شيء عليم بخلاف الامر ومنصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب والعبودية
والكفر لا يخرجان المتصف بهما عن العموم الا فيما يشترط فيه الملك والاسلام
ووجوب الخدمة اعم من دليل العبادة فلا يتقدم عليه وقصد المدح او الذم ليس مخصصا
اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضي تخصيص
الخبر المذكور عن المعطوف عليه نحو لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد بعهده لعدم اقتضاء
العطف التشريك العام ولاحتمال تمامية المعطوف وليس محل النزاع والاقرب محل
الحنفية لان العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر الملفوظ ان كان خبرا عنهما
ثبت التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع ووجوب رد الاستثناء
او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الا ان يعفون
المخصص بالكاملات لا المخصص لا جناح عليكم ان طلقتم النساء، والصفة مثل يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء، الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وانما
تأتي في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات للمخصص والمطلقات
يتربصن والمرتضى توقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من اقترى
بماله كان حمل الرجال على الذين يصح عود الاستثناء اليهم وهم الاحرار مجازا
وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثناء او يصير تقديره الا ان يفتدي بعضهم بماله اذ
الكتابة في

في الاستثناء يجب رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازات
وجب التوقف اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى مذهب الراوي لا يخصص
العموم سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان
وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا ومذهب
الى اجزاء الثلث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض
ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الا
ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك واحتج المخالف بان مخالفة الراوي لظ العموم ان
لم يكن لدليل يقتضيه كان ذلك قدحا في روايته وان كان لدليل يقتضيه وجب اتباعه
والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح في روايته وانما يكون كذلك لو لم يعتقد
كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا الثانية لا تخصص العام ذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي
عنه ع انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال ع في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال
ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد وان ينافيه
ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل
شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا تخصص به احتج المخالف بان تخصيص
ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب المنع
من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس حجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا يكون ثابتة
عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظ العموم اولى الثالثة اختلفوا في التخصيص
بالعادة والحق ان العادة ان كانت حاصلة في زمان النبي ع واقرهم عليها مع منافاة
العام لها افادت التخصيص ان كان متقدما عليها التقرير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو
تقرير النبي ع وان لم تكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها اولم نظن بحصن
احد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام

وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يحصل الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي
للعموم وهو اللفظ وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة فان افعال العباد ليست
حجة على الشرع الرابعة كون المندرج تحت لفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه
سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شيء ويصح ان يكون
معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه اما الامر فكما لو قال لعبده
سلم على كل من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما
النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ
الاستغراق وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح بدخوله
او كان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا رايتني غدا فسلم علي او لا تخاطبني غدا وقال فخر الدين
الامر الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة
وهو بعيد وقول المص بخلاف الامر ان اراد به ان الآمر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون
امر النفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول بذلك وان اراد به انه لا يندرج
تحت متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام كما قلنا فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع
تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ المتناول للنبي ع والامة مثل قوله تع
يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو جار على عمومه وقال شاذ انه مخصص بالامة لان
علو منصبه ع يوجب افراده بالذكر وهو وهم للاتفاق على وجوب الحج على النبي ع بقوله تع
ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات
بقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي كل خطاب لم يكن
مصدرا بامر النبي ع بتبليغه كالايات المذكورة فهو مندرج فيها وما ليس كذلك كقوله تع
قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة المخاطب
نفسه بالخطاب قبيح على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة

للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار مطلقا مثل قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله
يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد والكفار ام لا والاكثرون
على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد
فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التقدير شمول الخطاب الموجود لهم والمانع
منه ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما تناولهم عند التصريح بدخولهم فيه او كان
الخطاب مختصا بهم نعم العبادات المترتبة على المالكية كالزكوة مثلا لا يراد العبد منها لعدم
صلاحيته لها كما لا يراد الاعمى من قوله تع قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع
من اندراج العبد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة سيده في كل
وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم
وجوب خدمته بما عدا اوقات العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة اخص لاختصاصه
بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه
في حكم العام من حيث تناوله سائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان
اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان
تقديمه اولى السابعة قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تع
ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد المدح
او الذم غير مناف له فوجب القول به وحجة الشافعي على التخصيص ان اللفظ انما سيق
لقصد المدح او الذم مبالغة على الحث في الفعل والزجر عن الترك صيغة لعدم المنافاة
بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق الثامنة اختلفوا في ارادة
الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف
عليه مثل قوله ع لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف
مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا في المعطوف
عليه عام

من كونه وعيدا او صريحا فلو يقتضي ذلك تخصيصه حتى يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب
اصحابنا والكف في الى عدمه واستدلوا ابتداء الجزء على انه لا يقتص من الكافر الذمي المسلم
وقالت الحنيفة يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف
عليه والمعطوف عليه حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الآخر والجواب المنع
من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم
وخصوص وغير ذلك ثم اجيب ايضا بالمنع من اضمار الجزء المذكور في المعطوف عليه في المعطوف
لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا نقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل
عدم اضمار شيء آخر واعترضه المص بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا يبقى ههنا
خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم
ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه مح ثم ان المص رجح قول الحنيفة بان العطف
على المبتداء مقتضي للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني الكافر
المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا عن المعطوف ثبت المط لان كونه خاصة
يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان خبرا في المعطوف عليه خاصة
وللمعطوف خبر آخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه
نظر فان العطف على المبتداء يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف
فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل
كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره **التاسعة** اختلفوا في العام
اذا تعقبه بعد بانه ضمير يرجع الى اللفظ اما استثناء او صفة او حكم عائد الى بعض متناوله
العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه
فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى ايجاب التخصيص ومنهم من جوزه وتوقف
السيد المرتضى ره وابو الحسين البصري والجويني اما الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح

عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات امرهن دون المحجور عليهن
كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن واحصوا العدة الآية يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يأتي في الرجعيات دون
البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن الى قوله ان ارادوا اصلاحا وذلك لا يصح الا
في الرجعيات خاصة والمص ط اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز
في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى
من الآخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى
لكون دلالتها تابعة ودلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة
المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال
المذكور في المتن وهو اضرب الرجال الا من اقتدى بحاله نظر اذ لم يتعقب العام
ما فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق لمقصوده اضرب الرجال الا ان يتقوا
باحوالهم **الفصل الخامس في المطلق والمقيد** ان اختلف فلا تعتبد
مثل واتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد
عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف لم يجب لامكان التنصيص
على ابقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشعرية على التقييد لفظا بان القران كالكلمة
الواحدة وبالقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد
في الشهادة في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنيفة منه بالقياس خلاف

لمذهبهم وقولهم انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد
بحث الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد
عرفت فيما تقدم ان المطلق اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود
والمراد ههنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المثبتة اما في الامر مثل اعتق رقبة او
في المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل نحو ساعتق رقبة ورسم بانه اللفظ الدال
على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وبقيد الدال يخرج المهمل وبقولنا على مدلول ليعم الموجود
والعدم وبقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والمعمولات كالمستغرقات
وقال المصنف في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى
كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس
موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد
فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من
الالفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان
كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة
الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد بالاعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق
والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا والاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة
ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا اللهم الا في
صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة
او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما واما
الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد او يتعدد واما مع التماثل
او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة فالخطاب الوارد اما امر او نهي فالاقسام
ستة الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول

اعتق رقبة

اعتق رقبة مؤمنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت
من ان تكرار الامر مقتضي لتكرار المأمور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد
اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان
بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يأت بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين ولم يكن عاملا بالدليلين
بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف واعترض بان حكم المطلق
تمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من
ذلك فيتضادا حكما فما وجه قولكم ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بالمقيد اولى من
حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب
مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر
كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء الامر المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد
اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق
في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بمدلوليهما الثالث ان يتعدد سببهما مختلفا مثل
قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف
الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد وحمل بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون
على ما كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد
مطلقا ان لم يقل بان القياس حجة والا فهما لم تجتمع علة الالحاق فيه لنا لو دل التقييد في
احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام والتالي
باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة
الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود ههنا فان التقييد بالايمان في كفارة
القتل غير ملزوم للتقييد في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق

على الاطلاق كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القران المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب ان اردتم بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا فمسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى تناقضا وان اردتم اتحاده في كل شيء فممنوع فان فيه عاما وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل بالاجماع على اعتبار العدالة فيها مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس على المقيد لان ذلك نسخ لان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس ذلك متحققا هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق لا زيادة على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس وان كان نسخا بطل قولهم ان النسخ لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المصنف واستلهاها

المقصد الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول الفصل الاول في المجمل وفيه مباحث الاول

الاجمال

الفرق بين العام والمطلق والمجمل ان موضوع العام الجميع دفعة... والمطلق موضوع لاحد من المعاني لا على التعيين والمجمل موضوع لكل واحد واحد ... والاجمال عرض له ... والارادة بتعيين ...

الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الامر بواحد منها مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول ومثل احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم نقول الرسول المراد البعض او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذ الوقوع لا يدل على الوجه الذي وقع عليه لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول مقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول مقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المصنف البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا متساويا على ما عرفت في اوايل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا بالمهمل ومثل قولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل قوله واتوا حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر والمتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند الامر بواحد منها على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل اذ نسبته الى كل واحد من ابعاضه كنسبته الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم ح وكقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى

الراجح فلا يلزم الاجمال ...

ابهاتكم ومبادرة الذهن الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطاري حقيقة فيه سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله عليه على التقدير احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا تتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان تضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها والاول بط لاصالة عدم الاضمار الموجبة لتقديره بما يرفع الظاهر فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما تحقق لو لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك العين وليس كذلك فان كل احد فارس الالفاظ العربية يتبادر الى فهمه عند قول القائل احلت لك المذكى وعليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نم عدم اولوية اضمار بعض معين فان اضمار الفعل المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من الميتة اولى لكونه متبادرا عند الاطلاق دون غيره مما يمكن اضماره

قال وآية المسح ليست مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض ثبت التواطؤ والا وجب الاستيعاب واحتجت الحنفية باحتمال الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه

اقول المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان تكون مفيدة للتبعيض كما هو مذهب بعض الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين فلا اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطؤ فالامر به يوجب تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء

منه لان المامور به كلي وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على المسح وقرنت بالراس وهو اسم للعضو بتمامه لا للبعض فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال اخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وحينئذ لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كانت للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه متيقن الارادة لكونه لازما لمسح الكل وان لم تكن للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولانه يحصل البراءة والامتثال قال ولا اجمال في الفعل المنفي اذ اقرب مجاز الى نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات كنفي الصحة المشاركة في العموم ودلالة المطابقة ههنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خص في بعض الموارد وهي الذات بقي الباقي مندرجا تحت الارادة احتج ابو عبد الله بان النفي موجود فلا بد من مضمر يصرف النفي اليه والتخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بينا الاولوية اقول اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهو نفيض كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائط لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصودة

مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء مثل قوله اقتلوا المشركين
ثم قول الرسول ع المراد البعض ولم يعينه فانه يكون مجملا فالمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص
العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص المتصل
والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول ع وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال استعماله
في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة
ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة للموضوع
اللغوي والجزء لغة وهي قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال هذا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي
الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم ذلك النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه
الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية
لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عمدا ولم يعلم على اي وجه اوقع
الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة
ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة فانه قرينة الوجوب قال البحث الثاني
المجمل جائز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد ان الافهام
والا لزم العبث فان ذكر معه البيان طال بغير فائدة والا لزم تكليف المحال والجواب
المنع من الملازمة الاولى ان كان المط الافهام التفصيلي والمنع من الملازمة الثانية
لجواز اقتران التطويل بمصلحة خفية او ظاهرة وهي الاستعداد للامتثال فعل البيان
فيحصل الثواب اقول اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومنع شاذ
لنا ان المصلحة قد يكون متعلقة بالتعيين على الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا
لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعالى
واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثاني فقد احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل
لكان اما لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان

يعني

ان يضم اليه ما يدل على المراد به اولا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص
على المعنى اسهل واوضح في باب الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان
كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه
مع غير مقدور والجواب ان المراد بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم
على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا
او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المص بقوله المنع من الملازمة الاولى
ان كان المط الافهام التفصيلي وان كان المراد الافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم
تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه
به لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تعالى ولا يهتدي عقولنا
الى ادراكها او على فائدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة
بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب واليه اشار المص بقوله
والمنع من الملازمة الثانية قال البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى
الاعيان ليس مجملا لسبق فهم تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت
عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص
والجواب المنع من عدم الاختصاص اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء ظن
انها مجملة وليست كذلك منها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا
احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم حرمت عليكم امهاتكم
فذهب محققوا المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي
الحسين الكرخي لنا ان السابق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة
الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك حرمت عليكم

... فرد من الافراد ... على التعيين والمطلق فرد من الافراد ... على التعيين ...

المبهم ولان قوله ع معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في اية السرقة قال ولا اجمال
في العدد والمنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلثة قال السيد المرتضى ان اراد الحاكم
بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلثة فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطاء اقول
ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعط دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق
على الثلثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلثة قطعا اذ هو
موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلثة لازمة لذلك المشترك
فهي متيقنة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب فلا اجمال قال السيد المرتضى ان اراد
الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة
فهو حق لمشاركة غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو
خطاء لما بينا قال الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الاول البيان قد يكون بالقول
وهو ظ وبالفعل كما بين ع الصلوة والحج وعلم كونه بيانا اما بالنص من قصده او بقوله هذا بيان
وشبهه مثل صلوا وخذوا وبالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين
فانه يكون بيانا والا لتاخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير قنوت
فنعلم نفي وجوبه او سكت عن بيان الحادثة فنعلم انتفاء الحكم او ترك فعلا تناوله هو وامته
خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه عنه ان كان بعد فعله ومن قال الفعل يطول فلا نع
بيانا احال لان القول قد يكون اطول اقول لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في
ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا
وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين وهو الذي دل على المراد
بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي التقييد بقوله من حيث هو كذلك اي يراد
بذلك الخطاب والا لانتقض طردا بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب هو او
غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت عينا بعد قوله رايت عينا قاصدا
به الذهب

اي لو اذا التعارض ... اي لا التعارض المشترك ... مميز ع لا الان ... العامه او المطلقة ... والا يلزم ان لا يكون احد من المعرفات صادقا على المعرف ... فتدبر

فانه

فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا الزيادة وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة
الى المخاطب والا انتقض عكسا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانه بيان مع استقلال
الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد
من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان
مع كذب الحد عليه لاستقلال العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان
هنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة
ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن وينتقض عكسه ايضا ببيان وجوه افعال
الرسول ع فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والا جود ان
يقال البيان ما دل على تعيين امر منهم من امرين او امور محتملة للارادة من قول او فعل من
حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين والمبين والمبين يقال
على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد عليه
المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام
الشرعية وقد يكون بغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد
من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب
وقد يكون فعلا اما بان يكون دلالته على البيان بوضع كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع
البيان به كما كان النبي ص يكتب بالاحكام الى عماله اولا بوضع كالاشارة مثل قوله ع الشهر هكذا
وهكذا واشار باصابعه وكما بين ع الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع ع في الثانية
بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت في بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم
الشرعي فيها او ترك مدلول ظاهر الامر المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص وان حكم العام
مخصوص بامته دونه ولو كان تركه بعد ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة
امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم اعلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى

لتحقيقها فلا بد من اضمار حكم او صفة ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة
اولى لان نفيها اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في
ان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمال ليس كذلك
فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه
وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات
لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات وح يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الاثنين
ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي
لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة المطابقة
اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة
بقاء التابع عند ارتفاع متبوعها لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع
يصير بالنسبة الى حقائقه المطابقة والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده فاذا اقام الدليل
على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف
بان الصلوة والعمل مثلا موجودان فيمتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما
وليس بعض الاحكام اولى من البعض الاخر فاما ان يحمل اللفظ على الجميع فيلزم زيادة الاضمار
من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فيتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب
المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية
لانهما انما تصدقان حقيقة على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعي كالعمل المتحقق فلا نم انه لا اولوية
لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه
بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازا واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل
المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون النفي وجوبه كقوله عم لا هجرة
بعد الفتح مسئلة قال لا اجمال في آية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو

من المنكب اقول ذهب السيد المرتضى واتباعه الى ان آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع
ومن المرفق ومن المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك
ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال اخرون انها مجملة في القطع ايضا لانه يصدق
على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم
والحج والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال
لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لما من المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على
سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع
حقيقة في الابانة والتجوز في قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها
ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة قال ولا في قوله عم رفع عن امتي الخطاء
والنسيان لان المفهوم نفي المواخذة اقول اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين حيث زعما
انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول صادق فلا بد
من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لان الاضمار خلاف الاصل
فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام
وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان
يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نم عدم
دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع
فان كل عاقل عارف باللغة يبادر الى ذهنه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت
عنك الخطاء والنسيان في الشيء الفلاني وايضا فيه نظر يمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة مجموع
المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولانا في ذلك فوقهما من بعض الامة وقول
فهم رفع الخطاء والنسيان على المعصوم

متاخرا او متقدما بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية ولان
فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عم من خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين
يكون البيان بالقول كما ذكرنا ولان فرض تاخر القول مفض الى قوله ناسخا او معطلا لكلا
حكميه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكروه من المثال
غير مطابق اذ ليس القول واردا على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدأ وفعله عم لا ينافي قوله
الا بتقدير ان نقول فليطف لما طوافا واحدا لا ازيد او نحو وقت التكليف بالخطاب ليلا يتاخر
البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم حضور وقت العمل بمدلول القول
فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من زعم ان
الزيادة في العبادة نسخ قال البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف وقد
يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب
وغيره في وجوب بيانها اقول مساواة البيان للمبين في القوة والضعف او عدمها انما
يكون في طريقهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما اما الاول فذهب
ابو الحسين الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق
وهو قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله عم فيما سقت السماء العشر والمحققون
على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين
وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة
بخبر الواحد وقد ظهر ذلك مما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى
في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى ما يفيد ترجيحه على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا
في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة التخصيص اقوى
دلالة من العام وكون المقيد اقوى دلالة من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف
ولو كان البيان مرجوحا استحال العمل به والغاء الراجح بل يتعين عكسه اما مساواتهما في الطريق

في الحكم فقال قوم ان بيان الواجب واجب فان اراد وا ان بيانه من الرسول عم واجب
وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا فهو باطل فان
بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا عليه او غيره من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق
وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعله او تركه من المباح والمندوب والمكروه
ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال بعضهم ان المندوب
والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان
لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا
للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع و
استدعاء الطلب الفهم ممنوع لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل
على سبيل الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام
مطلقا لا التفصيلي قال البحث الرابع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
الا عند من يجوز تكليف المح ومنع ابو الحسين من تاخره الى وقت الحاجة في كل خطاب له ظاهر
يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمال وجوز في مثل المتواطية
والمشتركة وجوزه الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة منعوا المنع
في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين بانه يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون
قبيحا احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة
معينة لقوله تعالى انها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب والا لما سألوا وبقول الزبعرى لما
نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الغسل
الاجماع كما قال اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان والجواب
عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم يفرق في العقل تجويز التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني انه
يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل فان ما لا يتناول

انما هو بالثاني والعلم المقرون بكونه بيانا للامور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال هذا بيان للمجمل وشبهه كما بين ع الصلوة والحج والوضوء بقوله ع صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل ع فعلا صالحا للبيانية ولم يبين بالقول ان ذلك بيانه فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقل وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا لزم عدم البيان عند وقت الحاجة اليه والثاني بط والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو بط لما بينا من بيانه الصلوة والحج والصوم والوضوء ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو بط والجواب ان القول قد يكون اطول ونحن نقول ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما فكان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب اطراح البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعين البيان بالثاني وان ت ويا في امكان البيان بهما مع عدم الطول المفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والهاء في قول المص ويعلم كونه بيانا عائدة الى الفعل والهاء في قصده وقوله عائدة الى النبي ص وقوله او بالنظر عطف على قوله بالنص وقوله وبالترك معطوف على قوله وبالفعل قال البحث الثاني القول والفعل ان اتفقا فالاول بيان والثاني تاكيد وان تنافيا كالطواف طوافين والامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الى البيان فانهما اولى بكونه بيانا الحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالاتي منهما اولا بيان والاخر تاكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما يعني نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان

هو الاول والثاني موكد له وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني موكد له هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاضعف كان الاقوى موكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين يتاكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح به على شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وان تنافيا ظاهرا كما روي انه من قرن بين الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي ع انه قرن بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما الاخر كان التقدم بيانا عند ابي الحسين سواء كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل النبي ص يحمل على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعل الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول بالاهمال ولانه القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان تحمل قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه وان جهل التقدم منهما فالاول تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا ولانه على تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل والا يكون بيانا لوجوب الطواف في حقه دون امته والقول دليلا على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي ص وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال اخرون يكون القول بيانا سواء كان متقدما او

العقلاء حقيقة ونحن الى امس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة اقول اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا التكليف بما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه اخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل اخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسين الكرخي يجوز تاخيره بيان المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطيا بان يكون موضوعا لمعنى مشترك فيه كثيرون على السواء واما ما له ظاهر فقد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه والحقيقة المراد بها المجاز والنكرة المراد منه المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب نعم يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد بالنكرة معين فادعى له ثلث دعاوي احدها امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب ثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمص اقتصر على ذكر حجة على الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بالظاهر غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد

المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان جهل قصد افهام خلاف ظاهره لزم الثالث لان فهم غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير قرينة تدل عليه غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه فظ واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة الاغراء بالجهل ترتفع بالبيان الاجمالي كارتفاعها بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا يوجد في غيره والمفسدة وهو الاغراء بالجهل منتفية عنه واجاب المص عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف ظاهر الخطاب اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم فثم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى جسما قائم وهو مانع من اعتقاد مدلول ظواهر الايات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر نعم يكون ذلك الاعتقاد ظنا بخلافه عن الجزم احتجت الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الكبرى فظ واما الاولى فمن وجوه احدها قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ولفظ ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان الجميع وفيه نظر فان هذه الاية انما يدل على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة والتلقين والقرآن ليس خطابا لانه قد لا يقصد به الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد سوالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات عائدة الى ما امروا بذبحه ولانهم سالوا فيها لقوله تعالى قل ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم حينئذ عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبينها لهم

الا بعد سوال المكرر فقط وهذا لخص لجواز تاخير عن تعيين النكرة الثالث لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملئكة والمسيح فهولاء حصب جهنم فاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية وهذا يدل على جواز تاخير بيان مخصص العام في الحجر الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك كان تكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل والعدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاول فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشتهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب الفلاني اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد لان البيان في قوله ثم ان علينا بيانه عائد الى مجموع القران ومن المعلوم ان مجموع القران ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان في الاية مضاف الى القران والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان المراد من القران لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف الى القران لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وفي الثانية المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة على ظاهر الاية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسوال والبحث عن التعيين التوبيخ والتقريع بل كان استحقاقهم للمدح والثناء احرى وح لا تحتاج الى البيان لامكان الامتثال بذبح اي بقرة شاءوا وسوالهم البيان اما لغلطهم حيث حملوا لفظ النكرة على معين او ليمتحنوا في الاخبار بالمغيبات لانهم وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاءوا الا انهم لما ندكوا الا معينة او انهم كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سوالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وعن الثالث اما لا نم ان ورود تخصيصا للعام المذكور

لما عرفت من ان لفظ ما لا يتناول العقلاء وح لا يكون الملئكة والمسيح داخلين فيما تعبدون ولانه خطاب للعرب وليسوا عابدين للملئكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فان ابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم فطنته لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته عما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير محقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به ولحق بيانه واعترض المص على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركة كما في الصورة المامور به وفيه نظر فان لمانع ان يمنع ذلك وكيف لا و الامثلة المنقولة عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به لا في الامر وكذا حججهم سلمنا لكن على هذا التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال ح ويحصل الثواب قال بنه جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم لانصراف المنزل اليك الى القران عرفا اقول ذهب السيد الى جواز تاخير تبليغ النبي صلى الله عليه وآله بعض ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه قوم احتج السيد المرتضى بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة قد يتضمن مصلحة لا يحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب بالمنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القران عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القران ذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام

قبل وقت الاخبار بالتبليغ ولا يتناول ما سيتنزل اليه منها لان لفظ انزل ماض ولا يتناول الحال ولا الاستقبال قال تذنيب يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا بطلب الخاص فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين ولجواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج ابو الهذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم التعين بالعموم ظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا اقول القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص فيكون مكلفا له بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجد عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك قد وقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا مخصص ذلك العام وهو قوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر لما روى ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظ الثاني انه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هناك انما هو تمكين المكلف من معرفة المراد من خطاب العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع فيثبت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك كان ممتنعا وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون اسماع المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح

واما بدل

والله تعالى منزه عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طواف اقطار الارضين وسواله هل العام مخصص ام لا وبطلان التالي ظاهر وهو يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من اعانة الاغراء بالجهل وكيف لا والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارضين للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص الذي لا يجد معه المكلف مقصرا وعدم الظفر به اما مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال البحث الخامس كل من يريد الله تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما لان يعمل به كالعالم في الصلوة او لا كذلك كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له ثم قد يراد منه العمل كالحائض فانه يراد منه التكليف بالغسل بعينه المفتي اقول لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه الخطاب المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه مح واما الثاني فظ فانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا يعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والانتفاع واما الذي لا يريد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن

كالعوام بالنسبة الى مسايل الحيض وما جرى مجريها وكالنساء بالنسبة الى الاحكام الخفية على الرجال وتدبير اونحو
فعلها كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسايل الحيض فان المراد منهم العمل بما لغيرهم
المفتى به وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار النبوية المفيدة لتلك الاحكام فضلا عن
معرفة وجوه ولالتها قال الفصل الثالث في الظاهر والمأول وقد مضى تعريفهما ومن التاويل
بعيد وقريب فمن البعيد تاويل الحنفية قوله لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا و
فارق سايرهن بابتداء النكاح او امساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام وابعد منه قوله
لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايتهما شئت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه
فاطعام ستين مسكينا باضمار طعام ستين اذ المقصود دفع الحاجة بين ستين مسكينا وبين واحد
في ستين يوما لامكان قصد فضل الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم وليس ببعيد حمل اية الزكوة
على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على طعنهم في العطاء ورضاهم ان اخذوا وسخطهم
ان منعوا اقول قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غير ما فهم منه وعدمه الى النص
والظاهر والمجمل والماول وعلم منه تعريف كل واحد منها اذ التقسيم مفيد للتعريف بل يكون
مفيدا للتحديد التام وذلك عند ما يكون المقسوم جنسا قريبا للاقسام والمقسمات فصولا لها
فلا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والماول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف
بحيث يكون تارة مانعا من النقيض واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص
والظاهر كان مقابله وهو المرجوح كذلك فلذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي
ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فيتعين
التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون المأول
واقفا على مدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن التاويلات
البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عم لابن غيلان ونقل غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم
على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن وقد اوله بثلاث تاويلات الاول حمل الامساك

في المعطين

على ابتداء النكاح فمعنى قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سايرهن لا تزوجهن
الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان
ذلك صحيحا لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفا للشرع الاسلامي حال وقوعه الثالث
انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ
من القراين يمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة
دون التجديد ولان الرسول عم فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين باختياره
عندهم لوقوع الفراق بنفس اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضاء الزوجات ولانه امر الزوج
بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب على الامر وحصر التزوج
في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة
ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء
الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لم يخل المسلمون بجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو
كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي
اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار السابقات لقرب عهده
بالاسلام ولما روي من ان واحدا اسلم على خمس فقال امسك منهن اربعا وفارق واحدة
قال المامور فعمدت الى اقدمهن عند مفارقتها ومنها تاويل قوله عم لفيروز الديلمي وقد اسلم
على الاختين امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلاثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا
ابعد من الاول لانه صرح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير
تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله تعم فاطعام ستين مسكينا
من ان المراد اطعام طعام ستين مسكينا زاعمين ان المقصود انما هو دفع الحاجة وانه لا فرق
في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين
يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكره

من ان المقصود ان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول مستجاب
الدعوة فيهم فانه قل ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من اولياء الله تعالى يحصل به
البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة حمل
علماينا اية الزكوة وهي قوله تعم انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف
دون تمليك كل صنف من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف الصدقات
وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة من صنف من الاصناف واستبعده الشافعي
محتجا بانه تعم اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض
وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا
ايضا وهو اولى لموافقة ظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا
يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قالوه وهو قوله تعم ومنهم من يلمزك
في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب وان اعطاهم
كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعم عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتاهم
الله الاية واشار الى ان محمدا يعطيها اهلها ومستحقها ومن حصلت فيه شرايط الاستحقاق
وعند ذلك فقوله انما الصدقات واجراء اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من
القراين وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة له عن اللفظ الى ما قلناه على ان لقايل ان يمنع
كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز على
خلاف الاصل فيتعين كونها للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة
بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف بط لان ما قلتم قاله يقتضي التشريك ولا كذلك
لو قلنا انها لبيان المصرف قال المقصد الخامس في الافعال وفيه مباحث الاول
ذهبت الامامية الى امتناع صدور الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق
بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل

بكونه معصية ولارتفع الامان عن اخبارهم فينتفي فايدة البعثة ولعدم الانقياد الى طاعتهم
مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر منهم الا الفضيلية
حيث جوزوا الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجمهور صدور الخطاء في الاعتقاد
الذي لا يوجب كفرا كالحكم بعدم بقاء الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم
فيه وما يتعلق بالفتوى الا الخطاء سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكباير عليهم عمدا وانه
واقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا والجبايي منع من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل
التاويل وبعضهم من العمد والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة عقولهم مطالبون بالتحفظ من
ذلك واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا او خطاء وعمدا وتاويلا الا المنفرة
والحق ما ذكرناه اولا اقول لما توقف كون بعض افعال الرسول عم من مبادي الاحكام
الشرعية على عصمته بحث عما هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء عم واعلم ان الامامية
ذهبوا الى عصمة كل نبي من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطاء في التاويل
قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف
بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعم فاتبعوه ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
والتالي بط والملازمة ظاهرة ولان النبي عم لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب
فينتفي الوثوق باخباره وهو ملزوم لانتفاء فايدة البعثة والغرض منها تعريف المكلفين
ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والوجوب باخبار النبي عم بذلك بحيث يبعثه
على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر
بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا
امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطاء عليهم يسقط محلهم من قلوب اممهم ويوجب
الاحتقار لهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض الغرض من النبوة
فالعرق الامامية بهذا الثبوت عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغاير منهم

واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمنع عقلا ارسال
من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل
مبنى على الحسن والقبح العقليين و وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهم لا يقولون به واختلف الجمهور
منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا
على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم
كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم
ومنعه اخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لزال الوثوق
عما يخبرون به من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر
على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكباير
عمدا والحشوية قالوا بوقوع هذا الجائز والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم
الكباير والصغاير عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطاء في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا
وخطاء في التاويل وجوزه سهوا لكنهم مواخذون بما يقع منهم على سبيل السهو وان كان
موضوعا عن اممهم لقوة معرفتهم ويمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكباير وجوزوا
عليهم الصغاير عمدا وسهوا وخطاء في التاويل الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كلقمة وحبة
من بعل ومنهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا واما السهو فقد يقع لكن يشترط
ان يذكروه في الحال ويعرفون غيرهم انه سهو عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء
مذكور في الكتب الكلامية ـ البحث الثاني الحق عندي ان فعله اذا لم يظهر فيه قصد القربة
لم يدل على حكم فيه حتما لاحتمال الاباحة احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه واطيعوا
الرسول زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقة في القول
سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما تتحقق مع

سواء على القول

لم يعلم

على وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد بالايتاء القول بقرينة وما نهاكم عنه فانتهوا والطاعة موافقة
الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة لا على مطلوبهم والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه ويلحق بذلك
الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه به كالوصال والزيادة على اربع
واما ما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وما عدا ذلك مما علمت
صفته وجب التاسي به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا فان كان ندبا تعبدنا
بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله والاسوة الاتيان بفعل الغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجو الله لطف
على الترك والاجماع على الرجوع في الاحكام الى فعله كقبلة الصائم اقول افعال الرسول عم
اما ان يكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ
ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان يثبت كونها من خواصه
كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم وذلك
وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مخصصا
او لا يثبت فان عرف انه فعله بيانا لنا بنص دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل على وجه الفعل
بمجرده بل هو تابع للمبين وقد يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجوبه كقطع يد السارق وغسل اليدين
في الوضوء من المرفقين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول عم قصد بايقاعه التقرب
الى الله تعالى كان دالا على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من الاصوليين كابن سريج
وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي انه للندب
وهو مذهب الجويني وعن مالك انه للاباحة ومنهم من قال بالتوقف وهو مذهب السيد المرتضى
والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب
لان التقرب الى الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصية كل من الوجوب
والندب لا يعلم فقصدنا على المتيقن وكذلك في حق الله وان لم يعلم قصده به القربة وهذا هو القسم

لو نظ

الذي ذكره المص وبحث عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة والاصح انه يدل على
القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته ع تمنع من
وقوع المحظور وندور وقوع المكروه منه واغلبية الواجب والمندوب والمباح في افعاله تقتضي
اطراحه اي حقه واما في حقنا فكذلك ايضا لانه ع وان كان قد اختص بخصايص الا ان مشاركة
امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته وادراج النادر تحت الغالب اولى وقد
احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المص منها ثمانية الاول قوله تع فليحذر الذين يخالفون
عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول على ما مر والتحذير على مخالفته فعله دليل
وجوب موافقته وهي الاتيان بمثل الفعل الثاني قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن
كان يرجوا الله واليوم الاخر وتقديره من كان يرجوا الله واليوم الاخر فله فيه ع اسوة حسنة
ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله واليوم الاخر وهذا توعد
وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث قوله تع فاتبعوه امر الله تع بمتابعته وهي الاتيان
بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على
ان اتباعه لازم لمحبة الله تع الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالة
الاية على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم
للمشروط سلمنا لكن لا نم ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون
مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه
واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس
قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول وهي الاتيان بمثل فعل الغير لان
فعل طاعة له فيكون واجبا عملا بظ الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته في القول
وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تع انه انما زوجه بها

ليكون

ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المط الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه
بالقيام وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك
الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل خاصة بل الحق انه حقيقة
في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة
الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على
ارادة القول وهو سبق ذكر الدعاء في الاية وهي قوله تع لا تجعلوا دعاء الرسول
بينكم كدعاء بعضكم بعضا الاية وعن الثاني ان الاسوة انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل لانها
عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجه لا مطلق وفعل الرسول ع قد يكون واجبا وقد يكون
مندوبا وهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث
وايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباع شخصه وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شيء
يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث بط لاستلزامه زيادة الاضمار
المخالف للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه
بخلاف الفعل وفيه نظر فان المبالغة انما يتحقق في الفعل اما القول فان المبالغة فيه غير مقصودة
وقولنا المبالغة في القول واجبة بالاجماع ان اراد به العمل بموافقة القول فهو مسلم لكن
ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان نقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه
غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن
الخامس ان المراد بالماتي به القول دون الفعل لدلالة القرينة وهي قوله تع في مقابلته
وما نهاكم عنه فانتهوا عنه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نم انه اذا فعل فعلا فقد
اتانا به فان العرف ياباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول
دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه
في انتفاء الحرج عنه وعنهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم

بنفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة والعلم باستمرار ذلك الحكم كما
تقدم الرابع ان تخيره بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره كان
كونه قضاء العبادة مندوبة لاستحالة ترجح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه
بوجوه الاول نصه على انه مخير بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب
وما ليس بواجب الثاني اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة
الثالث معرفة كونه قضاء العبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر
للمنع من المساواة بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر
في رمضان مع وجوب قضائه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطر مع
وجوب ادائها اجماعا وح لا يبقى في معرفة وجه المنفي دلالة على وجه القضاء الرابع
وقوعه جزاء الشرط موجب للفعل كالنذر ان رزق ولدا تصدق ورزق فتصدق
فيعلم وجوبه الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف
واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله ط بعلم الوجه حقيقته اعني الجازم المطابق الثابت بل
ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة قال
الرابع الفعلان اذا تعارضا وكانا من الرسول ع علم ان السابق منسوخ اذا علم تعبده ع
به ما لم ينسخ ولو كان احدهما منه ع والاخر من غيره باقرره عليه السلم علم خروج الفاعل
من التاسي وان عارض فعله ع قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص الفعل
عمل بالقول ليلا يبطل به جاز عند تجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنع وان اختص به عمل
بالقول ليلا يلغى بالكلية وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخى الفعل
وكان القول عاما كان منسوخا عنا وعنه وان اختص بنا كان نسخا عنا وان اختص به ع
كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وتعقب القول واختص به ع
دل على تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل بكل احد وان اختص بامته فلا

على اختصاصه

على اختصاصه بالفعل وان اشترك دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول
كان نسخا فيهن بدل عليه وان جهل تقدم الفعل قدم القول لقوته ولدلالته لاستغنائه عن الفعل
دون العكس وللعلم بتناول القول لنا دون الفعل لجواز تاخيره فيكون متناولا وتقدمه فلا يتناولنا
اقول الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي المتعارضين وانما يتنافى الفعلان
اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود فعل وضده في محل واحد
في وقت واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان
بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما المحل
الاخر او زمانه كما لو فعل ع فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دايما ما لم ينسخ عنه
فانه يدل على ان حكم السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ وكما لو فعل فعلا وعلم بالدليل انه من
عاداته متعبد به على وجه الوجوب دايما ما لم يرد الناسخ له ثم فعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك
الفعل في غيره ع علمه فيعلم انه خارج عن التاسي بالرسول ع في ذلك الفعل ويكون تخصيصا ان كان
مقارنا ونسخا عنه ان كان متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد
يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول ع وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين
واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر
متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به ع او بامته او شاملا
لهما معا فالاقسام اثنا عشر الاول ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من
غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم طاف في ذلك الوقت وهذا جايز عند
من يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله ومحال عند غيره ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علم انه
اوقعه على وجه الوجوب ملاست من وجوب التاسي الثاني ان يكون الفعل المتاخر متراخيا
فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه
اياه على وجه الوجوب الثالث ان يتقدم فعله على قوله المختص به من غير تراخ فيكون دالا

من ذلك كون كل ما فعله واجبا بحيث يكون فعله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما
يتحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال و
مجاوزة الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط
انما يتحقق فيما يخلوا عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله مما
ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان
واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين به على وجه النفل
وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب بعضهم التاسي
به في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر اخرون ذلك بجملته لنا ما تقدم
من قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
وغيرها من الايات ولاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي عن
ام سلمة انها سالته عن قبلة الصايم فقال لو لم تقولي لهم اني اقبل وانا صايم ولو لم يجب
اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين
فقالت عايشة فعلت انا ورسول الله واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع
نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع و
لولا اني رايت رسول الله ص يقبلك لما قبلتك وقوله لم يدل على حكم في حقنا اي
من وجوب او ندب للاستدلال عليه باحتمال الاباحة والاشارة بذلك في
قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية ما لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله ص في عدم الدلالة
على حكم في حقنا قال البحث الثالث يعلم الوجه بالنص وبوقوعه امتثالا او بيانا والاباحة
بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بانتفاء الذنب والندب بقصد القربة مع اصالة
عدم الوجوب وبالفعل على وجه القربة او دوامه وتركه من غير نسخ وبان يخير بينه
وبين مندوب وبوقوعه قضاء المندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب وبايقاعه

ط والاشاره

مع امارة

مع امارة الوجوب كالاذان وبوقوعه قضاء للواجب او جزاء الشرط موجب كالنذر وبحرمته
لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين في الكسوف اقول لما بين كون التاسي بالنبي ص
واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله اشار الى ما به يعرف وجوه افعاله وهي منحصرة
في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته يمنع من دخول المحظور فيها ويندر وقوع
المكروه منه او اغلبية الاقسام الثلثة المذكورة يقتضي الحاق ما لم يعلم وجهه بها والمعرف
ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها ما
يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل قوله ع
هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لانه دال على احد
الوجوه الثلثة كما لو صلى امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب وكما لو كاتب
عبده امتثالا لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا المقصود به الندبية او اصطاد بعد احلاله
عقيب قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة
وندبية الكتابة واباحة الصيد وثالثها ان يقع فعله بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل يوافق
للمبين منه وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا
كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بمجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة
وقوع الذنب منه واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفية وجوب وندب وكراهة ويعرف
ندبيته بوجوه ان يقصد الرسول ص به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك
انتفاء الوجوب بحكم البقاء على اصل العدم فيتعين الندبية الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم
يتركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب به الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من غير عذر
ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك والا لجاز كونه
واجبا مرة او مرارا محصورة او مدة محصورة فيترك عند انقضائها الثالث ان يداوم
عليه ثم يتركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة يوذن برجحان الفعل والترك من غير عذر ولا نسخ

من حرام

على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله لكل مكلف فيما بعد
من الاوقات ما لم يرد الناسخ الرابع ان يتراخى قوله المخصص به عن فعله فيكون حكم الفعل
منسوخا عنه دون امته الخامس ان يكون القول مخصصا بامته ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ
فيجب العمل بالقول اذ لو عملنا بالفعل لزم الغاء القول بالكلية ولو عملنا بالقول لم يلزم
الغاء الفعل لبقاء حكمه في حقه ع فكان جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية
السادس ان يتاخر الفعل عن القول المخصص بنا متراخيا فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم
الفعل للتاسي السابع ان يتاخر القول المخصص بنا من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم
الفعل مخصص به الثامن ان يتاخر القول المخصص بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا
دونه التاسع ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه
من عموم ذلك القول العاشر ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون
حكم القول منسوخا عنه وعنهم الحادي عشر ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على
سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته الثاني عشر ان يتاخر القول العام متراخيا
فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما عن الآخر قدم القول لقوة
دلالته على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول
من غير عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظ ولان تناول القول
لنا معلوم لانه متناول ومتناول الفعل لنا غير معلوم لانه كما يحتمل تاخره فيكون متناولا لنا
كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا قال
البحث الخامس انه ع قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر به
اربابها ويمنع عموم دعوة من سبقه له ع او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة
حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه
واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واخطا من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم او موسى

او عيسى عليهم السلام

الحوادث

او عيسى عليهم السلام لانه اوحى اليه كما اوحى اليهم فشريعته اصل ولم يجب رجوعه اليهم في
بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حيث طالع في التوراة وقال لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي ولانه يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي به وحفظ كتب الانبياء وقوله تعالى
فبهديهم اقتده امره بالاقتداء بالهدى المشترك بين التوحيد وشبهه وقوله تعالى انا اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح شبه الوحي بالوحي لا بالموحى به وقوله تعالى يحكم بها النبيون يريد بعضها
او جميع الانبياء لم يحكموا بالجميع اقول هذا من جملة فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا
في ان نبينا ص هل كان متعبدا بشرع احد ممن سواه من الانبياء ع ام لا اما قبل النبوة فنفاه
الاكثر واثبته قوم وتوقف اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول
انه لو كان متعبدا بشريعة احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتاهم
والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه ص ولما لم ينقل علمنا انتفاءه
وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي
من الله تعالى كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل
تلك الشريعة ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان
المقدم احتج الاخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب
دخوله فيها الثاني انه كان ص يركب البهيمة ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب
عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليهم
بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك
فان ركوب البهيمة حسن عقلا لانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والمراعاة
من السباع الضارية ففعل لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن
في العقل ايضا لانه نفع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا يدل على كونه
واجبا شرعا بل ولا على انه ماذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه ماذون فيه من شرع

كان حي

من تقدمه واما بعد نبوته عم فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء
الا فيما رفعه الدليل الناسخ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم ع
وقال اخرون بشرع موسى ع وقيل بشرع عيسى ع والكل باطل لما بيناه والحق ان تجال
اما ان يكون مرادا القايل بتعبده ع بشرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا مثل ما يوحى
الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم
وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شريعة او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة
شرعنا ما تقدم من الشرايع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم
لكن لا يستلزم اطلاق كونه ع متعبدا بشرع غيرنا لان ذلك توهم التبعية للغير في شرعه
مع انه اصل في نفسه لانه تع اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان
مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه ع لم يرجع اليهم في شيء
من الوقايع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان راجع كتبهم في شيء
من الاحكام لما غضب من عمر لما رآه يطالع في التوراة وقال لو كان موسى حيا
لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب التي بها والتفكر في معانيها والرجوع
اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التاسي به ع والتالي باطلة
بالاجماع احتجوا بقوله تع فبهديهم اقتده امر نبيه ع بالاقتداء بهداهم وبقوله تع انا اوحينا
اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين وبقوله تع انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون وقوله تع واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله تع شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا الآية والجواب عن الآية الاولى انه امره بالاقتداء بالعدل والاحسان
على كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك مما هو لا يتعلق بالاصول كالتوحيد
والعدل دون الاحكام الشرعية التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانية
ان متضمنها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالثة

ان قوله

ان قوله تع يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء عليهم السلام بكل ما في التوراة
لما علم من مخالفة اكثرهم بكثير مما فيها فوجب التخصيص اما في التوراة بان يكون المراد يحكم ببعضها
النبيون وهو مسلم لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما اشترك فيها الشرايع
او في الانبياء بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا في ذلك
البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان
من المشركين ولان شريعة ابراهيم كانت مندرسة فكيف يكون مامورا بها وعن الخامسة
انها يدل على انه وصى محمدا ع بما وصى به نوحا والنبيين ولكن من امره باقامة الدين وعدم
التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرايع كما تقدم في النسخ المقصد السادس في النسخ
وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على
وجه لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتدا الرافع
لحكم عقلي والعجز لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر الاستثناء والشرط
والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان ما ثبتا نهي الله تع عن مثل فعل مامور به لانه لو لم يكن
هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او انتهاء مدة الحكم فالقاضي ابو بكر
على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني
اذ ليس انتفاء الباقي نظرا الى الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق السبب مشترك
وتجويز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تع كلامه وهو قديم ولانه تع ان
علم الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون من غير علم السبب
والخطاب عند الحادث وجاز تعلق علمه تع برفعه بالناسخ ولما فرغ من البحث عما
يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ
ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه
واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعني الاعدام تقال نسخت الريح آثار القوم

اي ابطلتها واعدمتها ونسخت الشمس الظل عند توهم انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل بمعنى النقل
والتحويل يقال نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو عبارة
عن انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى آخر فقال
القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني
وبعكسه قال القفال والمص طاب ثراه وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك
عند التعارض ومن ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة
عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما في عرف الاصوليين
فقد عرفه المص بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس
وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل للوجودي كالوجوب
والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وبتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع المبتدا الرافع لحكم عقلي من
البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه
صريحه وفحواه وما استفيد من خطاب فعل الرسول ص وبتقييده الدليل الرافع بالشرعي
يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي
بل الى دليل عقلي وبتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه
من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه لولاه لكان
ثابتا نهي الله عن مثل فعل مامور به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد صوم يوم الجمعة لا تصوموا
يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا لان مقتضاه صيام يوم جمعة لا صيام
كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار لما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن
حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المص بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص
بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالعقل المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع عليه
وهو من قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد المتاخر لا يخرج الصفة والاستثناء

والشرط

والشرط والغاية لانها يقع متاخرة لكنها ليست متراخية ومطلق التاخر لا يدل على التراخي وان
ارادوا المخصصات لانها تتضمن رفع الحكم الشرعي بل تدل على التراخي ان المخرج بها غير مراد
من الخطاب وح لا احتاج الى قيد يخرجها منه وقوله خرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي
الله عن مثل فعل مامور به ممنوع لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار حيث
يكون النهي عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر
للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم
مناقض الاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب
الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه ايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم
بقوله لا لعذر والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحايض والمسافر والمريض
وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم
بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تع تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال
لطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك
الوقت وحصل بعده حكم آخر القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته
والا لما وجد فلا بد وان يكون معدما بطريان الناسخ لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرايني
على الثاني واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم ينته حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه
ح لا يكون الا لطريان الضد وهو مح لان المضادة ثابتة من الجانبين فكما ان الطاري
ضد للباقي فكذا الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير
مرجح وانه مح فان قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما
يكون كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه
ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا

بعض المؤثر وتعلق الحكم اقوى من متعلق القوة موجبة للرجحان ولجواز كون الطارى اكثر عددا
من الباقي فيرجح عليه من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطارى على الباقي قوله لانه متعلق
السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما تقرر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر
انما هي الامكان وهو وصف مشترك فيه الطارى والباقي قوله ولجواز ان يكون الطارى
اكثر عددا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم الله تعالى خطابه على القدم
وخطابه كلامه وهو قديم فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم
انقطاعه فان كان الاول استحال النسخ لاستحالة انقلاب علمه جهلا وان كان الثاني انتهى
الحكم بذاته لا لطريان الضد وهو المط والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى
من الباقي وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح وابطال
استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب وبكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان
نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن الثاني ان خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو
نفس الحكم بل دليلا عليه وعن الثالث ان المختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك
انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه
البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت
دون اخر وللقطع بثبوت نبوة محمد ص والاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتج
اليهود بان موسى ع ان بين دوام شرعه بطل النسخ والا اقتضى الفعل مرة ان لم
يبين انقطاعه ووجب نقل المدة ان بين وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل ان
كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا فيمتنع الامر به ضعيف لاحتمال ذكره المدة اجمالا ولم
ينقل الانقطاع لتواتر اليهود حيث استاصلهم بخت نصر الا من شذ وقول موسى ع لو سلم
لكن الآية قد يراد بها الزمان المتطاول كان التوراة يستخدم العبد ست سنين ثم
يعتق في السنة السابعة فان اباه فلتثقب اذنه وليستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة

انهم لعنهم الله ولكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الازمان والاحوال الحجة ونحوها ومعارض
بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جل وعلا علمهم ثم نسخ عنهم امرا واحدا
حرفوا عن كل يوم بكرة وعشية ثم نسخ اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع
سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول
ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بالمصالح والاغراض كما هو قول اصحابنا والمعتزلة
او لا كما هو قول الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف
باختلاف المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامر به ومفسدة
لبعضهم فينهاه عنه او مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة له في وقت اخر فيومر به في
الوقت الاول وينهى عنه في الزمان الثاني واما على قول المجبرة فظ فان له تعالى اثبات
الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وارادته لا يسال عما يفعل وهم يسئلون
وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد ص بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة
وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام
كان التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد ص ناسخة لما تقدمها من الشرايع
احتجت اليهود بوجوه الاول ان موسى ع بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال
نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه ولا يبين
شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوافر الدواعي على نقله ولما لم
ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم
من ان الامر الاول على التكرار وهو بط اجماعا لعدم قبوله النسخ حينئذ واما الثاني فلانه
نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه الثاني قول موسى ع تمسكوا بالسبت
ابدا وقوله ع والابد عبارة عما لا نهاية في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل

والابد عبارة عما لا نهاية له

المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان
قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه دوام شرعه
والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا واما ثانيا اولا فلان تواتر اليهود انقطع
فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شرذمة لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز
كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن الثاني
المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود وسلمنا
لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التوراة كما في قوله يستخدم العبد
ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع
اخر منها يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان
كان حقيقة لزم النسخ وهو المط وعن الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به وقبيح
عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضين يختلفان
بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير
في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه
محال لما ذكروه كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم هذا عند اصحابنا والمعتزلة
واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل
حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر ثم يحتج
اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك
ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني من التوراة وليوالي في كل يوم خروفين
خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دايما لاحقابكم ثم نسخ عنهم وان علم ان الحجة الاولى
على تقدير صحتها انما يدل على استحالة نسخ شرع موسى ع والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت
وحدها لا توجبان استحالة النسخ مطلقا فتامل البحث الثالث في القران ما هو منسوخ خلافا

لابي مسلم

لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كاية العدة وتقديم الصدقة على المناجاة وثبات الواحد
للعشرة والقبلة واحتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والاعتداد ببقاء
حكم العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم الصدقة التميز بين المؤمنين والمنافقين فلما
حصل زال التعبد وببقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه بط لان المراد
لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان
سنة او اقل فجعل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتميز يقتضي كون الصحابة باسرهم
منافقين غير علي ع فانه لم يتصدق سواه وهو بط والاستقبال الى بيت المقدس
كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبد بها زايلة بالكلية اقول اتفقت الامامية على
وقوع النسخ في القران العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول انه
امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث انه
تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ
ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا
مائتين الرابع انه تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة
بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن
واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية
المذكورة دالا على كون بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تعالى في صفة
كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف
مدلول الاية والجواب عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يترك بالكلية

فان الزوجة لو كانت حاملا وعدة حملها سنة اعتدت به واذا ثبت الحكم في بعض الصور كان تخصيصا
لا نسخا واما عن الثاني فبان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه اذ كان الغرض من ذلك الامر
تمييز المؤمنين من المنافق بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه
واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا والمائتان في غاية الجبن والضعف
بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا واما عن الرابع فبان حكم
التوجه الى بيت المقدس لم يترك بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص
لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما نقض بطلا
ولا يأتيه من بعده منها ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى بعاضه وعن
اعتذاره الاول بان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر
وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زال
بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير امير المؤمنين منافقين
وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليم ان خصوصية العدد زالت بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما
لو فرض زيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكروه وعن الرابع بان التوجه الى بيت
المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل ليتحقق المصلي التوجه الى الكعبة فهو مساو
لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية قال
المبحث الرابع في شرائط النسخ وهي الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ ويصح بغيره كالقيام
والقعود ووجوه التصرف والنفع والضرر لا ما اوجب استمراره اما لكونه لطفا لا يتغير
كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ
والناسخ بالشرع وتأخر الناسخ وعدم توقيت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل
لا بالمجهولة كدوموا عليه الى ان انسخه عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعية دون اجناس
الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب

وال‍فر ح

او بقرينة

او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون الى
بدل مضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشوراء برمضان وسائر الحقوق
بالزكوة ويشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين اقول شرائط
النسخ تارة تتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا
فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمدة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاع شيء وان يكون مما يتغير
بغيره كالقيام والقعود واللذين يكون كل منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا
كما في حال الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره والنفع
والضرر فان الشيء قد يكون نافعا وقت كالاكل عند السغب وضارا في غيره كالاكل عند الشبع
ولا يتحقق النسخ فيما اوجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها
لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان
بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل اتموا الصيام
الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني الى ان
انسخه عنكم وكقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت الآية المنسوخ بقوله عم قد جعل
الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم
وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون الاحكام العقلية
العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورها لم ترتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما
ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا وتحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط
تناول لفظ المنسوخ لحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه بمعنى انه يكون موضوعا له او لما هو
جزؤه او لملزومه بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه
من ظاهر الخطاب في صحة ورود النسخ عليه الا يرى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت
قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات لكان نسخا اتفاقا مع عدم

والرجم ان كانا محصنين

من دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق
الامر حينئذ مغاير لمتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة
احتج الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم عم كان مأمورا
بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل
ما تؤمر وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو كان
قد ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة اخلاله بالواجب واما الثاني
فظاهر الثاني انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا انهاك عن خياطته
فكذا يحسن من الشارع الثالث ان الفعل المأمور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة
والامر به كذلك فيؤمر به ثم تزول مصلحة الامر به خاصة في وقت اخر وتتضمن مفسدة فيحسن
النهي عنه وان كان الفعل المأمور به مصلحة في وقتي الامر والنهي لما يتضمن الامر من المفسدة
والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم بالذبح بل انما كان مأمورا بمقدماته من الاضطجاع
واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مأمور بالذبح بلاء مبين ويؤيده قوله عم
قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل
على انه كان مأمورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا
لكن لا نم انه لم يذبحه فقد روي انه عم ذبحه وكلما كان قطع منه عضوا وصله الله تعالى فان قلت
لو كان قد ذبحه لما احتاج الى الفداء قلت لا نم ذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل
عن ازهاق الروح وابطال الحيوة المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة فظاهر
ان علة حسن ذلك من سيد العبد جواز البداء عليه وتجويز ظهور مفسدة في المأمور به وذلك
ممتنع في حقه تعالى لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل
المأمور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كانت حسنة باقية وايضا فاستلزام الامر المفسدة
مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه تفويتا لتلك المصلحة للصورة
المذكورة

المفسدة

يقتضي

يقتضي النهي عما امر به وان كان المنازع فيما هو اعم من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم
من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والعجب ان الاشاعرة وهم اهل ان الامر انما يتوجه على المأمور
عند مباشرة الفعل المأمور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحة ثم صار
مفسدة قبل الفعل ايضا وقالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه مكلف بالفعل
في وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال المبحث السادس يجوز
نسخ الشيء لا الى بدل كآية تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها لا تدل على
مطلوبهم لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه وان المراد نأت بخير منها في اللفظ
اذ هو المفهوم هنا ويجوز نسخ الشيء الى الاثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس
منسوخ بالجلد وصوم عاشوراء بصوم رمضان قالوا اليسر اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز
نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد بالحول
والرجم للشيخين ويجوز نسخ المقيد بالتأبيد لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط النسخ الدوام
ولا تنافي بين الشيء وشرطه والخبر ان امتنع تغير مخبره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز كمثل
عمرت نوحا الف سنة ثم يبين من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ
دل على ان مراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع في مثل
اهلك الله عادا او لم يهلكم لانه اخبار عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد
في ان يزيل الله تعالى عنا التكليف بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القرآن
وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه مع
امتناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا
اشتمل على وجه قبح اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل
خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب دفعه فاذا لم يشتمل
البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة

ولا التعاند ح

اي النسخ

قراءة

تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع
الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ والا كان تخصيصا لما
عرفته في شرح حد النسخ وان لا يكون ناسخ غير ما ارتفع بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد
يكون لا الى بدل فيشترط فيه وجود ما يدل على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك
وقد يكون الى بدل فان كان مضادا للحكم الاول كفى دليل ثبوته في دفع مضاده كنسخ وجوب
التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشوراء
بصوم شهر رمضان وكنسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة
بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال المجتهد الخامس
يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز
نسخ قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا للاشاعرة لنا لو جاز ذلك لزم البداء
اذ شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا وكان
الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا فيستحيل الامر به
لا يقال نمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثل تناول الامر او لتناول الامر الاعتقاد
والنهي الفعل لانا نقول المتماثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر مفسدة
فيه والامر تناولهما فكذا النهي لامتناع التمييز بينهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر وان
تناول الامر الاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر تناول الفعل ولو سلم فلا نزاع
لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم ع امر بالذبح ولم يفعل الفداء ولان السيد
قد يامر عبده بفعل بشرط ان لا ينهاه عنه ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ
ثم تغير مصلحة الامر خاصة والجواب المنع من امر ابراهيم ع بالذبح لقوله تعالى قد صدقت
الرؤيا ثم امر بمقدماته وهو مع ظن الامر به بلا عطم والفداء عن ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا
لكن قد ورد انه تعالى يوصل بالقطع والسيد انما يحسن منه لجواز البداء عليه بخلافه تعالى وحسن الامر

ثانيها حسن الفعل

ثانيها الحسن الفعل بحوله تعالى القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور
وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت مخير له ومفسدة في الاخر فيعم
جميع المطيع والعاصي ميت ونايم في تناول الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان المكلف
كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز
نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال
عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي
من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف
الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال الشيء بعد خفائه
على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي تحقق معها البداء
اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان
التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع شخصيته
استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والا احتاج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلاف الاماكن
ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما تيقن من تفويت تلك المصلحة الناشئة
على الامر به ولان علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب وح يستحيل النهي عنه
وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة والمفسدة لاستحالة ايجاب
ما لا وجه له يقتضي وجوبه واعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه
ومتعلق النهي نفس الفعل اجيب عن الاول بان حكم المثلين يجب اتحاده عند اتحاد باقي الامور
الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لها على سبيل البدل
لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز احدهما عن الاخر فكونه مامورا
باحدهما ومنهيا عن الاخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المامور به
كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة فاستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر

الامام مناجاة الرسول ع المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا
بين يدى نجويكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثانى فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته فى وقت
معين اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نات بخير
منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها فى الفصاحة وفى الاول نظر
من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه باتيانه ولا يحصل به نفع على
لعدم الفائدة فى ذلك لان كل احد يعلم ان رفع الحكم كل شئ يوجب تحقق نقيضه ولانه يرتب
الاتيان على النسخ الذى هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشئ الى الاثقل منه
خلافا لبعض اهل الظاهر لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول
فلانه فى ابتداء الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ
ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس فى البيوت والتعنيف حدا على
الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجز والتغريب فى حق البكر والرجم بالحجارة فى حق
المحصن وهو اشق وصوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثانى فظاهر احتجوا
بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها اى اخف او مثلها اى مساو لها والاصل ليس
كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير ان
اكثر ثوابا وبالمثل المساوى فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون
التلاوة خلافا لشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاكها
عن الاخرى فان قراءة القران بمجردها موجبة لحصول الثواب والاجر لقوله ع من قرا القران
فاعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القران موجب لحصول
الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة والصيام واذا ثبت انفكاك كل منهما
لم يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكنسخ حكم الاعتداد

اعراب بيان كردن وسخن با اعراب گفتن ...

فى الوفاة وبالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روى من الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى مع بقاء الحكم واما الثانى فظاهر احتجوا بان بقاء التلاوة مع
نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيؤدى ذلك الى الجهل القبيح وخلو القران عن الفائدة ونسخ التلاوة
دون الحكم مستبعد والا يكون الاية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها يوهم زوال حكمها فيؤدى
الى الجهل ايضا والجواب انما يوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يقم دليل على منسوخه
اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما فى تلاوة
ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب والبركة وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها الله تعالى وحده على
البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم طريان ما ينافيه
الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضى استغراق
الزمان المستقبل كما يقتضى اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج
بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو
الحكمة الداعية الى التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان
المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشئ لا يعانده شرطه احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد
مساو للتنصيص على المامور به فى كل وقت من الاوقات وكما ان نسخ الثانى ممتنع فكذا
نسخ الاول والجواب المنع من المساوات فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره
والثانى ليس كذلك الخامسة فى جواز نسخ الخبر منع منه ابو على وابو هاشم واصحابهما
مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصرى وقاضى القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وفصل اخرون
فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشئ الفلانى واجب او مندوب او زيد
مؤمن او عبد كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه لولا تغاير الوقت
وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والبارى قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند
المعتزلة لانه تكون كذبا والله تعالى منزه عنه واذا اريد نسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو اتحد وقتهما

فيرجع على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعى الذى يمكن عروض النسخ لمدلوله منحصرا فى الكتاب
والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا وعلى ان كلا واحد من دليل اثبات الحكم
المنسوخ ودليل ارتفاعه اعنى الناسخ لا يخرج من الاقسام الثلثة فكانت اقسامها تسعة وقد
ذكرناها هنا مفصلا قال نسخ الكتاب بمثله اى نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز
بدليل مستفاد منه ايضا وهو جايز اتفاقا الا ما نقل عن ابى مسلم وقد تقدم ما يدل على
اثبات وقوع النسخ فى القران العزيز وكذلك نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جايز
ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب
ابى حنيفة وابن سريج ومنعه الشافعى واحمد بن حنبل واكثر من اهل الظاهر احتج الاولون
بانهما اعنى الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا
بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع
لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه
الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتجاجات ضعيفة وجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق فى القران
لا السنة لانها كلام الرسول ع ولانه وصف الماتى به بكونه خيرا من الاية المنسوخة او
مماثلا لها ويستحيل فى غير القران ان يكون خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك يقتضى ان يكون
الماتى به من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه او مثله فانه
يقتضى عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القران والثانى ان السنة مبينة للقران
والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
واما الثانى فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع ليس مبينا له بل ضدا الثالث قوله تعالى
ان الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله الاية وذلك يدل على ان السنة لا تكون
ناسخة للقران والجواب عن الاول انه مبنى على كون الماتى به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا

تعالى انه بل يتعين لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله شرطا له فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر
عن الناسخ لانه اثره فلو كان الماتى به هو الناسخ دار فان قلت انما رتب على النسخ
الاتيان لا الماتى به قلت الاتيان مقدم على الماتى به لان عبارة عن ايجاده وترتبه على
النسخ يوجب ترتب الماتى به على النسخ وهو المدعى واستنادا الاتيان اليه تعالى لا يدل
على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى
والمراد بكون الماتى به خيرا انما هو فى كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجايز كون القيام
بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم فى التكليف حال
النسخ والمثال المذكور من وجوب كون الماتى به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض
بقول المالك لرعيته من بلغنى منكم بحمد وشكر وثناء اقر بحمد منه فانه لا يفهم منه كون الخير من
جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والرفد والاكرام وعن الثانى المنع من
الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص فى الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذى هو
نوع من البيان ودلالته منافاته بل كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثانى لازما
للاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة فى البيان فجاز كون بعضها مبينا لبعض القران
وبعضها ناسخا لبعض اخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل او
بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مخصص ببعض القران العزيز اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان
اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم وح يجب حمله على
التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما دلت
على انه ليس للرسول ع تبديل القران من تلقاء نفسه فليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحى
من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انما دلالة على ان له ذلك من حيث المفهوم
قال نسخ الكتاب بخبر الواحد جايز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد
حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر جمعا بين الدليلين ولانه

اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب الاعتقاد به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز
تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب
والحايض قراءة بعض القران العزيز وكون الخبر صادقا لا يمنع من زوال التعبد بالاخبار به
اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا
يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا الف سنة ثم بين فيما بعد انه عمره الف
سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا
وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وتعين المراد به احتج الحاكمان بان تطرق
النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم
ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر البداء فانه
كما لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة التعدد
في اهلاكهم وقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك
المرة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص
بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت فموضعه الخبر اما
لحكم شرعي متعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه
اولا وايضا اما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره اولا فالنسخ في كل ذلك جائز الا فيما
يستلزم الكذب فانه ممتنع عندنا وعند المعتزلة السادسة العلم ان وجب لكونه مصلحة وكان
مصلحة لازمة له لا تتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دايما واستحال
نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند
اشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل
احكام الشرايع المتقدمة قال البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كالعدة وبالسنة
المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا الغاؤهما لما ولا العمل بالمتقدم فتعين المتأخر

احتج الشافعي

احتج الشافعي بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه ووصفه
بالخيرية او المساواة وانما يتحقق في القران او ابعاضه وبقوله ولتبين للناس ما نزل
اليهم والناسخ ليس بمبين وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب انه لا
يلزم ان يكون الماتي به ناسخا خصوصا وقد رتب على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان
ولانه تخصيص بالازمان فهو بيان مدة العبادة اذ المراد بالبيان التبليغ وهو اولى بالاختصاص
العموم بخلاف ما قيده لاختصاصه بالمجمل والكتاب لتبديل منه بدل على انه يوحي من الله تعالى قران
او سنة اما نسخه بخبر الواحد فلا لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب
احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص ولانه دليل عارض المتواتر وهو متاخر وبوقوعه
في تحريم اكل كل ذي ناب الناسخ بقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
بلا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها واهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب
الاجماع فرق بين التخصيص والنسخ والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر فلا مساواة
فلا معارضة ونفي الوجدان الى تلك الغاية لا يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة
مخصص لا ناسخ واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عليه السلام انه ينسخ حكم القبلة او سمعوا الصياح
في المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ التوجه الى بيت
المقدس الثابت بالسنة وقوله فالان باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القران
وصوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينقضي القتال
احتج الشافعي بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للاخر والجواب
انه لا يدل على حصر كلامه في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والاحاد
بمثلها لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا
لا سمعا اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه شرع في البحث
عن الناسخ وقد عرفت في حد النسخ انه الدليل الشرعي الذي يكون الرافع للحكم الشرعي الثابت

لم يغير الفعل لم يمنع من ان يتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا من اخبار الاحاد وقد اختلفوا
في وقوعه فمنعه المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا عارض
المتواتر من الكتاب العزيز او السنة قال علي عليه السلام لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
اعرابي يبول على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
صدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا عليه السلام وصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل
هذا الراوي لا يدل على عدم قبول الخبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته ولان عمر علل
رد الخبر بعارض وهو تردده في كونه غير مردود ولذا نه وعمر علل الرد بكون الخبر لامراة لا ندري
صدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كالورد وشهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه
الاول انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما تقدم فكذا نسخهما
به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دفعا لضرر مظنون او لان فيه جمعا بين الدليلين الثاني
ان خبر الواحد دليل شرعي عارض التواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة
الشرعية الثالث انه واقع فيكون جايزا اما الاولى فلنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بطريق الاحاد
من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع والنسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام المنقول
احادا لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا النسخ القبلة بخبر الواحد
ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم في ذلك واما الثانية فظ والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة
فرق بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر
الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا تتحقق المعارضة وفيه نظر
فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والتواتر بالعكس فتساويا
كما قلناه في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ المدعى فيما ذكر تم قلنا الاية الاولى فان عدم
وجدانه عليه السلام فيما اوحي اليه الى تلك الغاية الى تلك الغاية محرما غير الاشياء المذكورة لا تدل على انه

لا نجد فيما اوحي

لا نجد فيما اوحي اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا
بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا فح لا يكون النهي
عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الاية الثانية فلانها منسوخة بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها بل مخصصة به لان الامة تلقته بالقبول واما اهل قبا فلا نسلم انهم قبلوا نسخ القبلة
بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم
الى اخبارهم بذلك من القراين ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم لانهم قريبون الى المسجد
يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عليه السلام بان القبلة قد استدارت
اقول يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو
قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جايزا اما الثانية فظ واما الاولى فلوجوه الاول
ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ
ليس في القران ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا
يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى القران نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة
والامر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي
الى عدم العلم بالناسخ اصلا الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على الصايمين
بالسنة لعدم ما يدل في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله
لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الثالث ان
صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشوراء فكيف
يكون ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه سواء عين رمضان للبدلية اولا الرابع
جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق
وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها

القران العزيز احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقران
العزيز فلو كان القران ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر
والجواب ليس في الاية ما يدل على انحصار كلامه في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا
الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذ المراد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض
الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخه الله باية من كتابه العزيز وبالعكس ولا يلزم
من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا فما تقدم من تعيين حمل البيان على التبليغ والاظهار
وايضا فالاية انما دلت على انه مبين لما انزل الله اليه الى حين نزول الاية المذكورة ولا يدل
على كونه مبينا لما سينزل الله تعالى فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في الاستدلال على امتناع
نسخ القران بالسنة ان الناسخ ليس مبينا وفي الاستدلال على عكسه انه مبين وهو تناقض حال
يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما
لما تقدم وكذلك يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول
فلقوله ع المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا
بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان
احادا واما الثاني فظ فان نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جايز قطعا واما نسخ
السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جايز عقلا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد
قال البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان دلالته متوقفة على وفاة الرسول ص فلا ينسخ بالكتاب
ولا بالسنة لانهما لو كانا عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطا ولا بالاجماع لان الثاني
اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطا او لا عنه فيكون الثاني خطا وكذا لا ينسخ به لانه ان
نسخ نصا كان خطا او اجماعا لزم تخطئة احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس ناسخا
لتخيير العامي في الاخذ بايهما شاء بل مبين لزوال شرط الاول والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا
لانه ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع والا لانتقض الغرض وكذا العكس لان

فلان التابع مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا اقول قد اشتمل هذا البحث على مسايل
الاول ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار
اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول ص لانه ما دام
موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه لانه سيد المومنين ومتى وجد قوله لم يكن بقول غيره عبرة
وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب او السنة او الاجماع
او القياس ليس بحجة على ما ياتي والكل ح اما الكتاب والسنة فلانهما لا بد وان يكونا
موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة بعد وفاة رسول الله ص وح يكون
خلافه مقتضيا ما خطاء فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا وهو ح لما ياتي واما الاجماع فح
لانه ان كان الثاني لا عن دليل كان الثاني خطا وهو ح وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ح
ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطا لان ذلك الدليل لا بد وان
يكون من الكتاب او السنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لا يقال نسخ الاجماع
للاجماع واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت
على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال
ذلك التخيير واما الثاني فظ لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط بتاء الخلاف
فاذا لحق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط
عند عدم شرطه لا ان الاجماع الثاني رفعه ولقايل ان يقول لا نم توقف حجية الاجماع على
وفاة الرسول ع فان الرسول عليه السلام اخبر ان امته لا تجتمع على الخطا ولا على ضلالة
وح يعتبر الاجماع من دون اندراج قوله ص في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله وما ذكره من
كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا
كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف فارتفع الاجماع الحاصل
بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشي مرتفع بذلك الشي على ان هذا وارد في كل حكم
منسوخ

فانه مشروط بعدم ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع
شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا
لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول ح لان خلاف
النص خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا والثاني ح ايضا لما تقدم من لزوم كون احدهما
خطا الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة على ما ياتي هذا اذا
لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المص وموافقيه اما عند الجمهور القائلين
بانه حجة مطلقا فجوزوا نسخه بالنص في حيوة الرسول ع وبعده بالاجماع لجواز نصه على خلاف
الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعت
على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا
للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس اخر كما لو اقتضى القياس مخصوصا ثم نص الشارع على صورة
مشاركة لمحل ذلك الحكم في وصف بما ينافي ذلك الحكم ونص على علية ذلك الوصف فانه يكون
ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة
كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة
اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه دال بفحواه على
تحريم الضرب فرفع تحريم التافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس
منع منهما المص اما الاول فلانه نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل
لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه
مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه تارة بما قلناه
وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف
ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه

فلان الفحوى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه
قال البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا واما الزيادة على النص كخبر الواحد
الواحد فعند الحنفية نسخ وليس نسخا عند الشافعي واحسن ما قيل فيها تفصيل ابي الحسين وهو
ان البحث فيها يتعلق بامور ثلاثة الاول كون الزيادة هل يقتضي زوال شي ام لا والحق
ذلك لانها اقل ما يقتضي زوال عدمها الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا الحق ان الزايل
ان كان حكما شرعيا وكان المزيل متراخيا فهو نسخ والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة
بخبر الواحد والقياس فالحق ان الزايل ان كان حكم العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ
الزايل بالظني كزيادة التغريب او عشرين لان الزايل في الاول منهما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين
مشترك بين نفي الزايد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته بخبر الواحد واخراج الثمانين عن كمال الحد وتعلق
رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد على الفرايض الخمس لتوقف الخروج عن
العهدة وقبول الشهادة على فعلها مع جوازه بخبر الواحد اما لو قال الثمانون كمال الحد لم يثبت
الزيادة بخبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على
جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا يقبل فيه واباحة قطع رجل السارق
ثانيا رافعة لحظره الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره
رافع لحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه فان ما علم عدم قيام غيره بان
الاصل عدم وجوبه اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ فالحكم بالشاهد
واليمين زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمراتين فيقبل فيه خبر الواحد وزيادة
ركعة على الصبح قبل التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحليل ليس نسخا لا لغير
لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبها ولا لاجزائها لبقاء وجوبها واجزائها تابع لنفي الركعة
المعلوم بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحليل
لنسخ وجوب التحليل بالتسليم او كونه ذنبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل

عضو في الطهارة رفع نفي وجوبه العقلي والايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله تعالى الى الليل
الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوموا النهار ثم لو وجب بعض الليل فانه رفع حكما عقليا
فجاز اثباته بخبر الواحد واثبات بدل الشرط رفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم عقلي
قوله لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك
وفيه مسائل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة
على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير الوسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى وخالفهم الباقون من حيث ان كون الوسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون
ارتفاعه نسخا والتوهم كون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج
الاخيرة عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى
المخصصة بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى
الصلوة المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه
ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة واحدة اخرى
واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس
نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل آخرون فقال بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل
الخطاب او الشرط خلاف ما افادته الزيادة كانت نسخا مثل قوله في سائمة الغنم زكوة اذ ذكر
عن الغنم ان كانت سائمة وزيد قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت
الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا
فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين
البصري تفصيلا استحسنه المص وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان

الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضي
زوال عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل تسمى نسخا ام لا فالحق ان الذي زول
بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة
الاصلية لم يسم ذلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا
والحق انه ان كان الحكم الزائل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون
حجة فيما تعم فيه البلوى او ان القياس ليس حجة في الكفارات والحدود وغيرها هذه الموانع لا تعلق
لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزائل حكما شرعيا فلينظر في دليل الزيادة فان
كان بحيث يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك
مسائل فقهية الاولى زيادة التغريب على حد الزاني البكر وزيادة عشرين على جلد ثمانين في جلد
القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب او الازدياد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع
لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منهما والعام
[illegible] على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا
فيجوز اثباته بخبر الواحد [illegible] نعم من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة
عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفادة من العقل فلا يتعذر رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض
الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا ويقبل فيه الخبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة
الامر بالصلوة كان موقوفا على اداء الخمس وصار موقوفا على اداء الجميع وفيه نظر فان توقفه على اداء
الخمس لم يرفع بل توقفه على اداء الجميع بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة له
اما لو قال الثمانون كمال الحد او رد الشهادة معلقة عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها
خبر الواحد ولا القياس اذ كان حكم المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا
في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال
على اجزاء عتق الكافرة ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان

مقارنا كان تخصيصا وقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء
عتق الكافرة تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم
ثم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالمطلق دل على اجزائه على اطلاقه واتى التقييد والا لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت يد
السارق واحدى رجليه ثم سرق فوجب قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة
رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا
فعلا مطلقا ثم خير بينه وبين فعل آخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك
الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الاجزاء الاول دالا على شيء منهما فان
قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته مقامه فلا يكون
نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه
رفع التخيير بينه وبين غيره صار معلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول بل اراد
ان كان وجوبهما على سبيل التخيير بينهما وبين خصوصية الاخر تابعا الا انه بالعرض من حيث
ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول وح يكون نسخا
لانه نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الى بدل كان اثبات التخيير
نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامسة زيادة التخيير كالحكم بالشاهد
واليمين ليس نسخا للخبر الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمراتين المستفاد من قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان لانه انما رفع
حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما
فجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث
صارت ثلثا لم يكن ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو بط لان النسخ لا يرد على
الافعال بل على الاحكام والتقدير ثبوتهما وهو بط ايض لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائهما

وهو بط لانهما مجزيان الآن اجزاءهما كانا مجزيين عند عدم الركعة الزائدة والآن لا يجزيان الا معها
وذلك تابع لنفي الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما رفع عدمها وهو حكم عقلي فلا يكون
نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة
الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك
رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل
فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة ليس نسخا لبعض الطهارة ولا لوجوبها
ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه
نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة رفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث
ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة
قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل
مثلا رفع كون الليل طرفا وغاية وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال
صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذا
ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا
ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا لكون وجوب
الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر بحيث يكون شرطا آخر لوجوب الصلوة
فلو امر بالصلوة لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الاخر غير شرط وهو حكم عقلي ولان
قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر آخر يكون
بدلا عنها اذا لم تقل به لا لا مفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط
وح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط آخر رفعه فيكون
نسخا والفرق متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة
لان الطهارة في الاول شرط في الوجوب دون الثاني [illegible] البحث العاشر نقض العبادة

للمقرر لمجى وليس نسخا لما لا يتوقف العبادة عليه وان يكون نسخا للعبادة فصل السيد المرتضى
جدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله
قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ
الركعتين نغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت يفعل عليه
قبل لم يجز لجملة الصلوة منسوخا وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان
ولو نسخ القبلة بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة وقعت
اليه لم يجز اما لو اسقط التوجه بالتحريم للاستقبال اليه ما كان اولا فهو نسخ للصلوة ايضا ولو
توجه الى ما كان اولا لم يجز ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا لانه لو صلى الى ما كان اولا لاجزء
وانما نسخ لذلك التعيين لا تعين اتفق الاصوليون على ان النقصان من العبادة نسخ
لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا للاخرى واختلفوا ان نسخ
لما كالو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ
ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ
العبادة سواء كان جزءا لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم
من المتكلمين يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى تفصيلا حسنا
اختاره المص فقال ان كانت العبادة المنقوص منها ما لو فعلت بعد النقصان تماما كما كانت
تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة
كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزاني عشرين واحتج على ذلك بان نقص ركعة من
الصلوة موجب لنسخ اصل الصلوة لا لانه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين
ليست بعض الثلث بل هي عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا آتيا بالواجب وزيادة
كما لو وجب عليه ان تصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير وتفرع ذلك على
فرع الاول لان نسخ ركعتين من الاربع يغير حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان

على الحد الذي كانت تفعل قبله لم يجز وجود ما يجري عدمها مجملة الصلوة منسوخة الثاني ان نسخ الوضوء
ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت
مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت تفعل
قبل النسخ لم يكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال
بيت المقدس بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا
لما ذكرنا من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم يكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا
للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزاء وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات التخيير
ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المص في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان المقتضي
للكل ان كان متنا ولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كسائر ادلة التخصيص
واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ اصل الصلوة وان كان
نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع
والا لافتقر وجوبها الى امر جديد وهو خلاف الاجماع وعلم صحة صلاة الصبح اذا ازيد فيها
ركعة ليس لعدم وجوبها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها في البحث
الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالتضاد مع معرفة المتاخر وقبل
قول الصحابي في ان هذا الخبر متاخر ولا يقبل قوله انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء
عين الناسخ او ابهم خلافا للكرخي في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه
اما من الرسول ع او من الامام المعصوم ع او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول
هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا منسوخ بذاك او نسخ كذا بكذا وبالتنافي في مدلوليهما مع علم المتاخر
وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطابين ممكنا اما بان يكونا
متناقضين مثل قوله لم نعم الآن خفف الله عنكم فان التخفيف ينفي الثقل او متضادين كتحويل القبلة
من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ

يكون من جهة اللفظ بان يقال هذا قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها والآن خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر
التثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او تعلق احدهما
على زمان معلوم التاخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا قاله في غزاة احد او نزلت هذه
الاية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما ذكرنا في باب التراجيح ان الماء من الماء نسخ بالتقاء
الختانين ولو قال الصحابي هذا الخبر متاخر عن ذلك قبل مثل قولهم ان خبر الماء من الماء متقدم على قوله
اذا التقى الختانان وجب الغسل اذ ليس ذلك مستندا الى اجتهاد وقد يقع فيه الغلط بخلاف
قوله هذا الخبر ناسخ وهذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون
صوابا سواء ابهم كما قلناه او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا
وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده فلا يجب
الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف
لجواز ظهوره في ظنه لا في نفس الامر ولكن هذا اخر الجزء الاول من شرح التهذيب ويتلوه الجزء
الثاني المقصد التاسع في الاجماع انشاء الله تعالى قال المقصد التاسع
في الاجماع وفيه مباحث الاول في حقيقته وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة
محمد ص على امر من الامور وهو حجة اما عندنا فظ لان المعصوم سيد امة محمد ص واذا
فرض اتفاقهم دخل الامام ع فيهم فيكون حجة واما عند الجمهور فلقوله تع ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله ع لا تجتمع امتي على خطاء وهو متواتر في المعنى
وبان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطاء اقول الكلام في الاجماع تارة
في ماهيته وتارة في حقيقته اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع لغة العزم قال الله
فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال ع لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم

ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل
اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا
صاروا ذا جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه المص بما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول
وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص على امر من الامور قال والمراد
بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم
على الاعتقاد والبعض الاخر على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل والعقد
المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات
والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل
الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير المكلفين وتقييدهم بكونهم من امة محمد ص
ليخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي
تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم
عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم
من ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي
ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد
فاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو مع تحققه فقد منع منه جماعة قالوا ان
ما لا يكون معلوما ضرورة يمنع اتفاق الخلق عليه كما يمنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على اكل
الواحد او الاكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لعدم الداعي الاجماعي
وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك جمعا
غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد ص والاخرون سلموا الامكان ووقوعه ومنعوا من العلم
لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما بالوجدان كعلمنا بذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر
ولا بالخبر لان النقل للقطع لا بد له من طريق عقلي يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو لا يفيد

على صورة المجتهد ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت
الواحد متعذر وبتقدير حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية او خوف ومن هنا
قال فخر الدين الانصاف يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة
حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك مدفع الامتناع
الآتي من الجهل بالمجتهدين ولا يرفع الامتناع الآتي من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور
واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما على رأي اصحابنا الامامية
فلان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره
في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده سواء وافقه الباقون
او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين حرم اتباع غير سبيل المؤمنين قولا او فتوى يخالف قولهم وفتواهم
فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين
واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لاستلزامه كون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او
حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب عليه
الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجماعهم على الكذب وفيه نظر اذ العدالة لا توجب
العصمة بحيث يستحيل اجماعهم على الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يؤذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما
تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطاء لكانوا آمرين بالمنكر
وعبرنا هين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف فعلهم به ولا نهيهم عن المنكر
امتناعهم منه كيف وقد قال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي
في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حياة الرسول

ولايناني

ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء فهو وان لم يكن
متواتر اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه عم هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة
عليه مثل لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سألت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة
فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي لا على خطاء عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر
بحسب المعنى يفيد العلم على ما يأتي الخامس من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني
وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة
وامارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون
خلاف تلك الدلالة فيكون خطاء فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لانا رأينا التابعين
قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع اعني الصادر عن امارة ولولا اطلاعهم على دلالة
قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر للمنع من استنادهم وقطعهم بذلك الى دلالة
قاطعة لاحتمال استنادهم فيه اي اعتقدوا انه دليل وليس كذلك ويشكل الاول
اشتراط تبيين الهدى كالمعطوف عليه ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم ولان
السبيل ليس للعموم وكذا لفظ غير ولان مفهومه فيما صاروا به مؤمنين ولان السبيل الدليل
لمن ركنه الطريق في الايصال والتجوز فيه اولى من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه
ولان الآية تدل على نقيض الظاهر اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع
ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت
الواسطة وهي ترك الاتباع ولا يفيد العموم اذا اتفقوا على مباح فان وجب ...
فالمط قال المرتضى انما يدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه خلاف
ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في
ايراد الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول فلان الآية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل
المؤمنين مطلقا بل ان تولت فيه بشرط تبيين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة

الرسول عم والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى
للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع
عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه
لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا ولا لكنها على المنع من متابعة
غير سبيل المؤمنين مطلقا ولكن عن متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان
كذلك والاول ممنوع لان كلا من لفظي غير وسبيل مفرد لا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط
الاستدلال على المدعى لان معنى الآية حينئذ ان كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل
المؤمنين يستحق العقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين يستحق
العقاب والثاني مسلم نقول بموجبه وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا
مؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كلما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به صاروا
مؤمنين فان الذي يغايره هو الكفر بالله ورسوله ويتعين حمل الآية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم
فان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا
صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح ولان الآية
نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا لكن لفظ السبيل
حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز
وليس بعض المجازات اولى من غيره فتبقى الآية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم ظهور
المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة
بينهما وهو اشتراكهما في كون كل منهما مفضيا الى المطلوب فتكون الآية دالة على وجوب متابعة المؤمنين
في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الآية تدل على نقيض المدعى وهو
كون الاجماع ليس حجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فاتباع سبيلهم
يكون اخذ الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ه

بل ... ليس الاجماع حجة

وجوب

وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة
هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الآية ليست عامة بمعنى اقتضائها وجوب اتباع
سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه خرج
عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المط وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى هذه الآية
انما يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه
موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما في غيره فلا لعدم القطع بموافقة باطنه
لظاهره وهو حق ... والثاني بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد
منها بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة تتحقق لتكونوا شهداء لا تؤثر فيها الصغائر ولان شهادتهم
في الآخرة فالعدالة تتحقق هناك والثالث بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم ولان المفرد
المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الاحاد وفي المعنى نقض اشتراط التواتر
انتهى لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول شرع في الاشكالات الواردة
على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظاهر الآية يقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة
وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد بالوسط غير العدل فيسقط دلالتها على
المدعى او ان المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم العدالة
ولانه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغائر وح
يجوز وقوع الصغائر منهم وهو خطاء فيتحقق جواز اجماعهم على الخطاء ولان شهادتهم التي هي
الغاية في العدالة انما تكون في الآخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذ العدالة غير معتبرة في التحمل
بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الآخرة كونهم عدولا في الدنيا كذلك واما على الوجه
الثالث فلان الآية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم سلمنا
لكن لا نسلم العموم بمعنى كونهم آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر لما تقدم من ان المفرد المحلى

بلام الجنس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعية عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظ واما الثاني فلانه محتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة ودلالة قطعية لانها لو كانت ظنية دلوفي بعض تلك الاخبار ما لحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطاء كيف خصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة مجموعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطاء وهم اضعاف اضعاف المسلمين واعلم ان المص جعل هذا البحث في لحوق الاجماع ولم يبحث الا عن ماهيته وكونه حجة وقوله والثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل الثاني وكذا الثالث واما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه

البحث الثاني قال السيد المرتضى لا يجوز احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين حق لان الامام المعصوم قايل باحدهما فاما فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الثاني بط وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم اذا لم يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كما ان الجد بعد قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم بمقاسمته الاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنع اخرون للاجماع من كل منهما على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الاخر واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف بان يحكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا ينقل الينا منهم وكذا اذا لم يفرق بينهم احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق الحكم كالعم والخال لاندراجهما تحت حكم ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم ان توافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه

احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة على قولين منها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالاقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالاقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رض لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قايلا باحد ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منها قايل بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايض فان كان الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة على الخطاء وهو اعتقاد بطلان الثالث واما الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال الاخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص الجد بالارث وقال اخرون بشركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل ايض وللاب الباقي وقال اخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعل لها مع الزوجة فالقول باعطاء ها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جايزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهما على الحصر واحداث القول الثالث رفعه فكان باطلا وهذه الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم تفصل الامة بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم ان يفصل بينهما فيه الحق ان يقال ان نصوا

على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين في الحكم الفلاني او في شي من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شي من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين فيهما و علم انه اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما مندرجتين تحت اولي الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم تتحد طريقة الحكم كالمنع الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغائب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغائب عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل لزم ان يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي بط وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول وجب على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر وهو بناء على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل المذكورة بالاجماع فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز ايض مخالفته بغير الفصل والقسم الثاني يمنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قايل باحد الجميعين فالفرق رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين فيهما او قائلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى وقول المص كما ان مثال المشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا لما ليس بمشتمل على ذلك البحث الثالث لا يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه والاجماع على تسويغ

الاخذ باي القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما مع قسمه واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين بقوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول والتنازع الاجماعين و بالمعارضة بالموت ولانه ان كان عن دليل لم يخف على الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث بط لعدم الشائع ولان العمل بالاجماع رد الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو يقدح في الاجماع مطلقا والحق في الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كل طايفة يعتقد ان الحق في قولها والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرى حجة لانهم كل الامة ولا يلزم انقلاب الخطاء حقا لمنع فرض موت المصيبين قبل المصير الى قولهم من الاحياء ويجوز خفاء الدليل عن بعضهم والقول الثالث هنا جايز لان الاجماع على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق في هذا البحث مسئلتان الاولى اذا اختلف الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع من الباقي وكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي واما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم قايل باحد ذينك القولين فمصير الباقي الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند وفاة الرسول صلعم في موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المؤمنين عليه السلام في دفنه في موضع قبضه واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على منعه وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظ ولانه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لما تقدم واحتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته اولا فيلزم الاجماع على الخطاء وانه ممتنع والجواب ان الاجماع على جواز الاخذ باي الفريقين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او غيرهما عند من يجوزه

فاذا حصل في المسئلة شرط ذلك الاجماع فقد زال هو اذ زال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف
وكل واحد من الطائفتين يوجب الاخذ بقولها وتزعم ان الاخرى على الخطاء الثالثة اذا
اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك القولين ويكون ذلك
اجماعا يحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي واختاره
اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم
عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع
والعلم بذلك ضروري ومتى يكون حجة لتناول ادلة الاجماع احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله عند التنازع وهو حاصل
لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول على القولين
يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما لارتفع الاجماع
وانه محال الثالث لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى
والتالي باطل لان الموت لا يصير قول الباقين حجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر الثاني
حجة كونهم كل المؤمنين وهو ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل
فيكون خطاء او لدليل وهو ممتنع والا لم يخف عن اهل العصر الاول الخامس اهل العصر الاول لما اختلفوا
على القولين لم يمكن القطع بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون القطع به قولا ثالثا
وقد تقدم المنع منه ونقض لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول قاطعين به والجواب
عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعالى والرسول عم التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط
يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن الرد هنا بالاجماع الذي هو رد الى الله والرسول
لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع على التخيير
مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والمص لم يرتض هذا الجواب وقال
ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه لا يمكن ان يقال ان وجوب اتباع الاجماع الواحد مشروط

بعدم ظهور

بعدم ظهور وجه القول المنافي له فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال شرطه
فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء اشتراط
الاجماع الاول بانتفاء الثاني قلت اجماعهم على انتفاء الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول
ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وان نقيض
العمل بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن الثالث انا نمنع بعد موت احدى الطائفتين
وبقاء الاخرى حجية قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع فالموت كاشف حقيقة
عن حجية قول الطائفة الباقية لا انه مقتض لذلك فان قلت يجوز موت المصيبين فيغلب قول
المخطئين صوابا قلت لا نم جواز موت المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن
الرابع ان اجماعهم لدليل جاز خفاؤه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان
احداث قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا جائز كما تقدم وههنا كذلك واجماعهم على احد ذينك
القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم الرابع
الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما
الى قول الاخر كان اجماعا وجوز تعاكس الطائفتين في القولين عند الجمهور لا عندنا والقول بانقراض
العصر عندنا غير شرط لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع لو شرط او البحث واقع في ان الاجماع يتحقق
مع الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز يوجب العمل لحصول الظن به اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في المسئلة
بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخرى كان ذلك اجماعا واجب الاتباع
اما عندنا فلوجوب كون المعصوم في القسم الثاني واما على قول الجمهور فلان القسم الثاني
كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احد مما كان قول الباقي
هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على رأي الجمهور
فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر

كان اجماعاً ايضاً لما تقدم الثانية هل تجوز تعاكس الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما
في المسئلة الواحدة بان يقول الاولى منها بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه المحققون
وهو ظاهر لان المعصوم في احديهما فالحق معها وقول الاخرى باطل فيحتمل قول المعصوم به واما الجمهور
فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع منه ورده بعضهم بان ذلك
وهو مبني على انه هل يجوز تخطئة كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل فمن اجازه جوز التعاكس
في القول ومن منعه منع منه الثالثة انقراض اهل العصر على المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة
خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فلان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال
المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل الامة فيكون
قولهم اجماعاً واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان
شرطاً في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمان الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون
وحينئذ يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين
كالكلام في الصحابة فانه لم تنقرض التابعون حتى يحدث من تابعي التابعين مجتهدون لا يتحقق اجماع
التابعين مع مخالفتهم واحتج المخالف بان المجتهد ما دام حياً يكون مشتغلاً بالبحث
والنظر والتأمل والتفحص عن ماخذ الكلام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الى غيره فلا يستقر له
قول الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتأمل في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف فيها
اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول
بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من اصحابنا والحنفية والحنابلة ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي
لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجباً دفعاً للضرر المظنون ولان الاجماع نوع
من الحجة فجاز التمسك بمظنونه كما جاز التمسك بمعلومه قياساً على السنة بجامع تضمنه دفع الضرر
المظنون فائدة البحث السادس قول البعض وسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع
لاحتمال السكوت مع عدم الاجتهاد او ثبوته لكن يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع من اظهار معتقده

او انتظار وقت الانكار او علم بعدم القبول او خوف او ظنه قيام غيره مقامه في الانكار او اعتقاد انه
صغيرة فليس بحجة واحتج الجبائي على انه حجة بعد العصر بجريان العادة بالانكار او اظهار ما يعتقدونه من
القول مع عدم التقية ولاتفقه هنا والا لاشتهرت والجواب المنع من العادة وكذا اذا قال
بعض الصحابة قولاً ولم يعرف له مخالف واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلاً
لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل لاستلزام عدم التاويل الاول فلو تاول الاولون
المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر اقول هذا البحث مشتمل على مسائل
مشتركة في انها ليست اجماعاً او دخل فيه كما ان البحث السابق مشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع
واخرجت عنه وهي الاولى اذا قال بعض اهل العصر قولاً وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا
ولم ينكروا هل يكون ذلك اجماعاً وحجة قال الشافعي لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض
العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعاً لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول
من حاكم لم يكن اجماعاً ولا حجة والا كان اجماعاً وحجة والحق ان القائل ان كان معصوماً كان حجة
والا فلا اما الاول فظ واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره ومتى
كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم
اجتهاده في المسئلة او انه اجتهد وادّاه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار
لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منعه من اظهار مذهبه من خوف
او تقية او كان منتظراً الحكم من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم تاثير
انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية
او اعتقد ان ذلك القول خطاء لكنه من الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار على قائله وامّا
الثاني فلان السكوت عن الانكار اعم من الموافقة في الحكم التي لا يتحقق الاجماع الا معها بل
اعم من عدم المخالفة والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات ومن هنا قال الشافعي
لا ينسب الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسئلة

زماناً طويلاً واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف او
تقية ولو تحقق الخوف او التقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهروا
الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضاً
فاللازم من عدم حجته على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر ولا يلزم
من عدم اعتقادهم خلاف الموافقة في اعتقاده احتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون
بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك احتج ابن
ابي هريرة بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم واما اذا لم يكونوا
حكاماً فلا بد وان ينكر ذلك ولا يسكت الا للرضا فيكون ح اجماعاً ولا يخفى عليك ضعف
هذا الكلام مع تحقق ما تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولاً ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعاً
ولا حجة اذا لم يكن القائل معصوماً لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقه
فلا يكون اجماعاً ولا حجة عملاً بالاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلاً لاية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او
ذكر تاويل اخر والحق نعم اما الدليل فظ لان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون
كثيراً من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعاً واما
التاويل فاذا لم يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملاً بالاصل السالم عن معارضة
مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوهاً من التاويل ولم ينكر عليهم فكان
ذلك اجماعاً واما اذا كان الثاني منافياً للاول واتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه
تخطئة اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه [illegible]
المعنى الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التاويل الاول وهو ح لو وقع الاجماع عليه وان
لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه
يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين

وفى الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد على خلافه البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً ولما نزلت ادار رسول الله صلى الله عليه وآله كساء
وصفه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت
ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير والخطاء رجس فيكون منفياً ولقوله ص اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها
من الوحي وهم عليهم السلام مهبط والنبي ص منهم وعنهم وملازم لهم فلا يخالطهم غير خفية عنهم واحوالهم
كذلك مع معاشرتهم له اكثر من غيرهم فهم اعرف بالاحكام وهم من الخطاء ابعد وحمل الاية على الازواج
باطل لمخالفته الخبر المتواتر من لفظ الكساء ولانه لو كان ذلك لقال عنكن ولان نفي حقيقة
الرجس يقتضي نفي خطايا تراجع خصوصاً مع تاكيد التطهير وهو غير ثابت في حق الازواج لوقوع الاذى
منهن فلم يبق لها محل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم ولان نفي الرجس عن
اهل البيت يقتضي نفيه عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت اجماعاً ولا قائل بقصره على الازواج
اقول اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافاً للنافين
لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً والخطاء
رجس فيكون منفياً عنهم وقد اكد الله ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة
في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية والاتيان بلفظ
الرجس الدال على نفس حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم لفظ عنكم على الرجس
الدال على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالامر الذي لهم تعظيماً لشانهم
والنداء على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه من كل
دنس وتاكيد ذلك بمصدره في قوله تطهيراً والمراد باهل البيت فقط علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام لان النبي ص لما نزلت هذه الاية اخذ كساء ولفه عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت
ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على خير ولان المقصود انما الحصر على ما تقدم فظاهر الاية يدل على انه تعالى

ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مراد الاية ردا ذهاب الرجس
عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب له واطلاق
لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية دالة
على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
فحمل الآية على غيرهم خرق للاجماع والخطاء في الحكم رجس فيكون منفيا عنهم الثاني النقل المتواتر قوله
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن
يفترقا حتى يردا على الحوض حصر التمسك به الذي يتحقق معه نفي الضلال المؤبد فيهما وليست حجة
قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه لانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من
عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب الثالث اهل البيت عليهم السلام اعرف من
غيرهم بالاحكام لانها ملقاة من الوحي وهم مهبط والنبي منهم وفيهم وهم ملازمون له مشاهدوا
افعاله سامعوا اقواله معاينة ومجاورة وهو عايش بينهم ومشاهد افعالهم واحوالهم ويواجههم
بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه حالته فهو اعرف
بالاحكام من غيره فيمتنع خطاؤه فيها اعترض على الاول بان الآية ظاهرة في ازواجه لان
ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه
ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه خبر واحد والامامية ما يعلمونه حجة وعلى الثالث انه
منقوض بالزوجات فانهن مخالطاته معظم اوقاته والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات
باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا
تبرجن وثانيها بيانه ع ببعث الكساء على امير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل بيتك بلى بل عدل عن ذلك وقال انك
على خير وثالثها ان المراد بالاية يجب كونه معصوما على ما تقدم والزوجات لسن معصومات
اتفاقا وقد وقع الخطاء من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم

اما كل المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قايل بقصره على الزوجات
واللام في الرجس اما للاستغراق فثبت المطلوب او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس فيتعين انه
لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفا كل جزئياتها او لو ثبت شيء من جزئياتها
حال ارتفاعها لزم وجود الكلي بدون جزئيه وانه محال وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر
فقد اتفقت الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضيلتهم وعن الثالث
ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول ع على تكميلهم
بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم ان كل عاقل يواظب
على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات على ملازمته وملازمته
انما هي لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف اهل البيت عليهم السلام
فان حرصهم على ملازمة الرسول ع انما هي للتعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء
الفضايل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين ع علمني رسول الله ص الف باب من العلم
فانفتح لي من كل باب الف باب فتدبر البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم
بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن منهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله ع واحتج مالك
بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على المطلوب اولا ولنفي دلالته
ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده ولا اجماع المشايخ الثلثة او الشيخين ليس بحجة
لعدم تناول الادلة لهم ولا اجماع الصحابة مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد
ليس بحجة لانهم رجعوا الى اقوالهم فلو كانت خطاء لما رجعوا اليها ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم
فيه اقول اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة بمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا
لمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المؤمنين
ولفظ الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فبقي اصل عدم كون اجماعهم
حجة لكن لا باعتبار سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم منهم او كل المجتهدين

كان اجماعهم حجة لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل
اتفاقا احتج مالك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث
فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا من وجه يعول عليها سلمنا
لكنه خبر واحد فلا يتمسك به في العلميات سلمنا لكنه لا تدل على المط لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه
او يكون المراد بالخبث الكفار ويمنع من كون الخطاء مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطاء خبثا
خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا تدل على انتفاء
كل خبث سلمنا لكن الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين
والعصاة واهل الشرك بها الى آخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة
في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه او استيطانها لما فيها من البركة والشرف
واما اجماع الخلفاء الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المؤمنين ع فيهم وهو معصوم فلا تطرق للخطاء
على اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية
ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث اولي الارحام وحكم برد اموال حصلت
في بيت المال المعتضد عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاءه وكتب به الى الآفاق وهو منقول
عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي واما اجماع المشايخ الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة
اما عندنا فظ لان الاجماع انما يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثة المذكورين
بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجة واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين
وبعض الامة فلا نبيا ولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله ع اقتدوا بالذين من
بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال مواجهة قوم من العوام
المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارضة لقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع
الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون

على خلافه احتج الاولون بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو اتفق غيرهم ملؤ الارض
ذهبا ما بلغ مد احدهم واذا كان الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فبالجميع اولى والجواب
ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وشرفهم بصحابته ع لا على ان اجماعهم حجة
ولجواز كون المشافه بالخطاب قوما من اهل التقليد ويسوغ لهم تقليد من شاؤا من
اصحابه المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره ومن ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق
اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة رجعوا الى قول التابعين ولو
كان باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي عن ابن عمر سئل عن فريضة فقال
سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس انه سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن
فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق
ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظ وفيه نظر فان مدعي حجية اجماع
الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعي مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة
اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعي بل الظ انهم لم يجتهدوا
في تلك المسائل سلمنا لكن لا نم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون
وليسوا معصومين وجاز عليهم الخطاء في رجوعهم والحسين ع من سادات الصحابة لا من
التابعين ولا يتأتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة
والقول المخالف لقولهم باطلا ف البحث الثامن الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله
على قول المعصوم فكل جماعة كثرت او قلت كان القول الامام في جملة اقوالهم فاجماعها
حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من
اهل القبلة في مسائل الاصول فان كفروا بالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك
باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لان في خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم فيها فلو اثبتناه
باجماعنا خاصة دار وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين

فتعذر عندهم قول العصاة ولانهم مؤمنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لان من عداهم
بعض المؤمنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المؤمنين يصدق عليهم مع
خروج الواحد والاثنين كالاسود ولتعذر العلم بالاجماع ح والاول مجاز والثاني معلوم
في زمن الصحابة لضبطهم ف في هذا البحث مسئلتان الاولى ان الاجماع مع مخالفة
المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول بل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم
غير داخل في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ
العبرة عندنا انما هو بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة
اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم من قول
الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور فقالوا لا يخ اما
ان يكون مخالفته موجبة لكفره وخروجه عن الايمان اولا فان كان الاول لم يعتد بقوله
وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المؤمنين ح فيتناولهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال
باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة دليلا موقوف على انحصار المؤمنين فينا وهو انما
يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني
لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المؤمنين اذ العصيان لا يخرجهم عن
الايمان فلا يتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان منعنا من خطاء كل
واحد من شطري الامة في مسئلة لم نعتد بهم وكان الاجماع من عداهم حجة والا فلا الثانية
هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين وقال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط
من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ المؤمنين
والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض
اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه
لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد او اثنين والجواب عن الاول

بالمنع من صدق المؤمنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة وكيف لا واللفظ موضوع للجميع فلو كان
حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز
بدليل صحة قولنا انه ليس باسود كله بل بعضه كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين بل بعضهم
ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما
يقال هذا الزنجي اسود الا اسنانه واظفاره وعن الثاني ان ذلك متعذر في زمن الصحابة
لقلة المؤمنين ح وانحصارهم وضبطهم ف البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل
او امارة والا كان خطاء والفائدة منع المخالفة وترك البحث عن الدليل وبيع المراضاة
واجرة الحمام ان سلم الاجماع فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة
جاز ان يكون ظاهرة فيتفق الاجماع بها ولا يجب من موافقة الاجماع لخبر صدوره عنه خلافا
لابي عبد الله ع اتفق اكثر الناس على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال
قوم يجوز صدوره عن التبخت والاتفاق احتج الاولون بان القول في الدين بغير دليل
ولا امارة خطاء لقوله تع وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين على
الخطاء وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض طاب ثراه في النهاية بان المراد من الخطاء
ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تع فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله تع
وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه نظر فان المراد من
الخطاء المعنى الثاني وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع فيه انه هل يمكن وقوع
الاجماع على هذا الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل وامارة ولم
يكن لكان ذلك الدليل والامارة هو الحجة فلا يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل
وامارة واقع فيكون جائزا اما الاول فلاجماعهم على جواز بيع المراضاة واجرة الحمام من
غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع ح
فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة ويحرم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفيته

دلالته وتقييدها على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه لانه قد يقع
اتفاقا وان كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع
على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نم انه لا دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك
بل غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك عليها لكن ذلك لا
يوجب نفيهما فان عدم نقلهما اليكم لا يدل على عدمهما لجواز تعلقهما والاستغناء عن نقلهما
بالاجماع عليها او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق
الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة او قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية
وداود وابن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه
من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود وموافقوه فاحتجوا على ذلك
بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجماعها
في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان
الامارة جاز ان تكون ظاهرة فيجمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية
على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان
الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب
لامكان صدوره عن دليل مغاير له نعم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ
والاصل عدم غير هذا الخبر فتعين هو لذلك تنبيه البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل
الامة من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم الى يوم القيمة والا لارتفعت فائدته ولا قول الكفار لان آية المشاقة
تدل على اتباع المؤمنين وكذا الاخرى لان لفظ الامة ينصرف الينا ولا قول العوام لان
قولهم لا لدليل فيكون خطاء فلو كان قول العلماء خطاء لزم الاجماع على الخطاء ولا قول المجتهد في
فن فيما اجمع عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ
للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي مع بعض قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد

وان لم

وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطاء والصواب [illegible] لا يشترط في الاجماع اتفاق
امة محمد صلى الله عليه وسلم من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حجية الاجماع والا على الاستدلال
به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين
مع بعض الامة لجواز تجدد اخرين بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف
المقتضي للاستغناء عن السند لا الاستدلال والحجة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فلان
الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما
او كافرا واما الجمهور فلان آية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين وساير الادلة
دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين
النبي صلى الله عليه وسلم فيجب حمل اللفظ عليه ومع لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المؤمنين والامة واما العوام
من المؤمنين اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فقيل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي
ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين او كل الامة والعوام
من جملتهم وقال الباقون لا لان قول المجتهدين المخالفين لهم خطاء من وجهين فان خطاء
العوام المخالفين في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطاء المجتهدين
في عدم اصابتهم لحكم الله تعالى والحكم فيها بخلافه وايضا اجماع واعلم ان من يجوز احداث
القول الثالث وزعم ان المصيب من المجتهدين المختلفين واحد خاصة منع من استحالة
اللازم ويلزمه تخطية كل الامة في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر
في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره فلا
يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه
اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس لان كل واحد من هؤلاء عامي بالنسبة الى
الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما
الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر على ان قوله غير معتبر لانه

فلكان قاصراً عن استنباط الاحكام من ماخذها وافقا دون معرفة صحيحها من فاسدها
كان عامياً فلا يكون قوله معتبراً واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه
فان خلافه معتبر في المسايل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لانه متمكن
من استنباط الاحكام الشرعية من اصولها والتميز من الصواب والخطاء من الاقوال
فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في
المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان قول القايلين سبيل المؤمنين
واحتجاج الظاهرية بان الخطاب يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول العصر الثاني ان
لم يكن لدليل فهو خطاء والا لم يخف عن الصحابة وبابي اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما
لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد وانتم لا يقولون به وعدم الضبط
فيما في الغرض لانا فرضنا الاجماع وظفر التابعين بالدليل لوقوع الواقعة معهم فخفوا ولم يقع
في زمان الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق اقول لا يشترط
في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا ~~فلان ادلة الاجماع تتناول فقط لان~~
الحجة في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع
يتناول المؤمنين والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ التواتر المؤمنون والعياذ
بالله الى الثلثة او الاثنين يصدق عليهم المؤمنون والامة فيكون قولهم حجة عملا بمقتضاها
اما لو انحصروا في واحد هل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد يصدق على الواحد
لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال آخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا
يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابة بحيث لا يكون اجماع غيرهم حجة قال
داود الظاهري ومتابعوه نعم واكثر الباقون لا وهو الحق اما على قولنا فظاهر لان
الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان
اجماع التابعين سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى الاية المذكورة احتج الظاهرية

بوجوه

بوجوه الاول ان ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة
اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس
خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله ويتبع غير
سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلم يتناول الاية الا من
كان مؤمنا حال نزولها وكذا قوله لا تجتمع امتي على الخطاء واما الثاني فلاصالة عدم حجية
اجماعهم عن معارضة الادلة الثاني ان الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك
يتوقف على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في
مشارق الارض ومغاربها الثالث اجماع من عدا الصحابة ان كان لا لدليل كان خطاء
وان كان لدليل فاما ان يكون في زمن الصحابة اولا فالاول باطل لان القياس ليس بحجة
عند الكل فلا يكون طريقا لاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن
الصحابة ولكانوا عاملين بمقتضاه والا لم يتحقق ذلك علمنا انتفاءه الرابع الصحابة اجمعوا
على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها وكان
اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض الاجماعان والجواب عن
الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة
ان لا يكون اجماع الباقين حجة وانتم موافقونا على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري الصحابة
المخاطبين بالخطاب مات قبل وفات الرسول عم والاجماع لا يعتبر الا بعدها على تقدم
ولا يكون حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكرتموه مناف لما فرضناه من حصول الاجماع اذ
الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النص
او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة معهم
الموجبة لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل بعض آخر من الصحابة له وعن الرابع
ما تقدم من ان الحكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال الشرط قال

البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف
جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود الصانع بحدوث
الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به وهل هو حجة في الاراء والحروب الاصح
انه حجة لان غيره غير سبيل المؤمنين وهل يجوز خطاء بعض المؤمنين في مسئلة والاخرى في
الاخرى اما عندنا فلا لان المعصوم لا يخطى في شي واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل
لا يرث والعبد يرث وقول اخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة وبعضهم جوز لان
الممتنع خطاء كل الامة والمخطى ههنا في كل مسئلة بعض الامة ولا يلزم من اصابة مجتهد
في حكم اصابته في الجميع وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما
الجمهور فقال بعضهم به لخروجهم عن الامة وعن المؤمنين ح ومنع اخرون لان وجوب
اتباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا
محذور فيه اذ لم يكن عدم العلم خطاء اقول هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا يصح
وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل كونه تع موجودا
وقادرا وعالما مريدا مرسلا للرسل وصدق الرسول ع لان كون الاجماع حجة انما استفيد
من قول الرسول ع اما حكاية لكلام الله تع واخباره بكونه كلامه تع كالايات المتقدم ذكرها
او لا مثل قوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء وكون ذلك القول مفيدا للعلم متوقف على العلم
بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقف على وجوده تع وقدرته وعلمه وارادته
وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او بشي مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات من الاجماع
لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بحجية الاجماع عليه ولم يكن الفطرة قاضية بثبوته ولا بنفيه
فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تع وصفاته وارساله
الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض
ثم نعرف من قول الرسول ع كون الاجماع حجة ويستدل به ح على حدوث الاجسام

وهل

وهل الاجماع حجة في الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او
وقت مخصوص قال قوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجمعين فمخالفته
محرمة ولان غيره غير سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للاية وقال اخرون لا لان حال الامة لا يكون
باعظم من حال الرسول ع مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته
لتحقيق امره وتاكيد طلبه لا للحاجة اليه وهل يجوز ان يخطى احد شطري الامة في مسئلة والشطر
الاخر في الاخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخرى الى
ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انما يرثان ام اما عندنا فلا لان المعصوم
في احد شطرين فلا يتطرق اليه خطاء اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه لان خطاءهم وان
كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطاء وهو قولهم ببعض الحق وهو منفي
عنهم لما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطاء ممتنع على كل الامة بموجب الادلة
المذكورة لا على بعضها والمخطى في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم
من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل ويخطى في
توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما جميعا من الارث فالنظران
متفقان على نقيضه وهو خطاء لزم اجماع الامة على الخطاء في مسئلة واحدة وايضا اما اتفاق
الامة على الكفر فح عندنا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور
فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مؤمنين وكونهم من امة محمد ع والعصمة انما تثبت للامة
والمؤمنين ومنعه اخرون لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم
مشروط بوجود سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجاب
اتباع سبيل المؤمنين مطلقا بل انما هو مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب
الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمامور باتباعه سلمنا
لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان عليهم سلمنا

لكن كل واحد من الاجماعات سبيل المؤمنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان
ايجاب اتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع
وانه مح واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة
والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض بمحله او عدمه وكون البياض لونا
حقيقيا او تخيليا فهو جائز لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم على محذور
وان كان خطاء كانوا مكلفين باجتنابه والتقدير خلافه وقال اخرون لا يجوز لانه لو جاز
لكان عدم ذلك العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق
المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا
عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامة على
الخطاء وهو الجهل المركب فائدة البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام
كان جاحده كافرا والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا لا يتاتى
على قولنا لان قول المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله
البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز ان يقع مشروطا الا انه لم يقع لان
اهل الاجتهاد اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ويلزم تطرق التجويز اليه والاكثرون
منعوه لاستلزامه الخطاء على احد الاجماعين اقول اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال
قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنع اخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فالمجمع
عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته افادة الظن وانكار الحكم المظنون لا يكون كفرا
اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي
لا يتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول ع ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان
الاجماع حجة ويعرف ثبوته ومن المعلوم خلاف ذلك وفصل اخرون فقالوا ان كان
الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة

كان جاحده

بلغ

كان جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد والا فلا كالعلم بصحة
الاجارة والرهن وفي هذا التمثيل نظر فان العبادات من تفاريع الاسلام لا من
اركانه واعتقاد الرسالة ليس طريقه الاجماع فيكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل
الاجماع الصادر عن الاجتهاد وبالنسبة الى كل المجمعين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون
نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للامة وانكره الاقلون لان الاتفاق
على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه اخر اقوى من الاول او اجيب
بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند
تحققه زوال الاجماع على الجواز لزوال شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت
من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد ولان قول المعصوم معتبر به وهو لا يكون
الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري
نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرء عليه اجماع اخر ولكنه لم يقع
لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار منعوا
من وقوع هذا الاكابر ومنعه الباقون اما اصحابنا فقط لان المعصوم داخل في المجمعين
والخطاء عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطاء احد الاجماعين وهو مع ما تقدم من
الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل
باجماعهم في كل الاعصار لجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه فائدة المقصد
الثامن في الاخبار وفيه فصول الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر
على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات ضرورية ثم يعرض لهذه
الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق والتكذيب فتذكر هذه الاعراض
عند اشتباه المركب الخبري بغيره من انواع التركيبات كالاستفهام وشبهه على
سبيل التعريف والتنبيه لما هو معلوم الماهية يميز عن غيره ولو اخذت هذه الاشياء على

التركيب ٢ ر

اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب ٢ ر

سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب وبالمجاز على
غيره كقوله تخبرني العينان ما القلب كاتم فالكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول
فهو يطلق على الدال بالوضع على حكم النفس بامر على امر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل
زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلايل والاحوال
اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم
وقول الاخر وكم لظلام الليل عندي من يد تخبران المانوية تكذب وقول ابي العلاء
[illegible] من العرفان ليس على ربع تخبرنا ان السعود الى الصبح وهو حقيقة في الاول اتفاقا
ولتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبرني فلان او اخبرت فلانا
ومجاز في الثاني لتخلفه عنه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة سلب
الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بقول الملكة بل علمت ذلك من اضطرابه وهذه آيات المجاز
وقيل بل هو مشترك بينهما وبطل لما ذكرناه ولرجحانه على الاشتراك عند التعارض كما
تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر
المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على امر ايجابا
او سلبا وكان ذلك امرا معقولا مركوزا في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان
والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية
كالالم واللذة والطلب وغيره كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج الى تعريف
هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المص وان كان عبارة عن اللفظ الدال
بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا
عن التعريف ثم ان ماهية الخبر قد يعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن
كون النسبة الخبرية مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب
وهما عبارتان عن الاخبار بكون الخبر صدقا او كذبا فذكر في تعريف التركيب الخبري عند
اشتباهه

بغيره

بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد
عندك وتقصد الاستفهام او تقول الست قلت كذا وتريد انك قلت كذا وذلك انما هو
على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لتميزه عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء اعني الصدق
والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها
ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور اذ الصدق هو الخبر المطابق
والكذب هو الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار
بكذبه فهي انواع لمطلق الخبر وح يتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها
فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان للمانع ان يمنع كون
الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه
جائز غير مستلزم للدور سلمنا لكن لا نم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر وان
كان جزءا منهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم ينتقل الذهن من ارتسام المؤلف
منها الى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف لها معناه فلا دور
وقوله [illegible] ومعاني هذه المفردات ضرورية يريد به الحكم والنفس والامر والايجاب والسلب
فائدة البحث الثاني قال السيد المرتضى رح لا بد ان يكون الصيغ خبرا من قصد المخبر لوجودها
عن الساهي والحاكي والنائم والمتجوز في الامر كقوله تعالى والجروح قصاص والاقرب خلافه
لانه لفظ موضوع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان
ان للصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست قائمة بمجموع الحروف
لعدم الاجتماع ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي اقول ذهب السيد المرتضى الى
انه لا بد في كون الصيغ الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك
ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغ المذكورة قد توجد ولا تكون خبرا اما لصدورها من
غير قصد اللافظ بها معنى اصلا كالصيغ الصادرة عن الساهي والنائم والحاكي خبر غيره او عن

نقد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها في الامر مثل قوله تعالى والجروح قصاص وقوله تعالى
ومن دخله كان آمنا او في النهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت
تارة خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها للخبرية دون غيرها مفتقرة الى مرجح وهو الارادة
المذكورة والاصح خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع
كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون
باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان للصيغة حال كونها خبرا صفة
معللة بتلك الارادة وهي الخبرية وهو بط لان تلك الصفة ان قامت بمجموع الحروف
لزم اجتماعها في الوجود وهو بط بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا
واستغنى عن الباقي وبطلانه ظ وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر
البحث اذا قلنا زيد قايم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر
نفسه والا لم يدخل الكذب في جنس الخبر ثم ان هذا الحكم ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا
فهو كاذب واثبت الجاحظ واسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر
عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة في الاية ثابتة لان
افتراء الكذب غيره ونمنع من عدم الوصف في الظن والجاحظ في ذلك على مذهبه من ان
المعارف ضرورية وان غير العارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم ومن
قال محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان كاذب ان جعلناه خبرا واحدا والا لكان صادقا
في احد الجزئين دون الآخر اقول اذا قلنا زيد قايم مثلا كان مدلول هذا القول
الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على ثبوت
القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان متى
وجد هذا القول لكان زيد قايما وح يمتنع دخول الكذب في مسمى الخبر والتالي بط بالضرورة
فكذا المقدم وفيه نظر بمنع من الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل

تحقق مدلوله

تحقق مدلوله وانما هي وضعية لكن تخلف الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصفة
ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم بح لا يتحقق نعم يتحقق فهم ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا
للمخبر عنه بان يكون زيد قايما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا يكون
قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة تمنع الجمع بينهما والخلو عنهما لتردده بين
النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك
بالقران والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فقد
جعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة
وذلك مقتض لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل
الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا
في الدار بناء على ما ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يستحق
بذلك ذما ولا انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار والحال هذه لا يقال
انه صادق ولا يستحق بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة
المذكورة في الاية وهي اخباره حالة الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق
لا بين نفس الصدق والكذب وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو
نقيض الصدق لكونه اخص منه ومندرجا تحته فان الكاذب اعني الغير المطابق ان كان
صادرا عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان عن جنة واجيب ايضا بان
الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنايم اذا صدرت عنهما صورة الخبر
فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه عم انحصرت صيغة الخبر الصادر عنه في الكذب
وفي صورة الخبر من غير خبر وهي الصادرة عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم وصف
الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصفه بالصدق اذا كان مطابقا
ولو سلم ان الكذب انما يكون مع عدم علم المخبر بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا جديدا

على وضع لفظ الكذب لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع
لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على
مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة لهم
فغير العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب
يقتضي ذم المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق
وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان
مذموما والتقدير انه معذور فيه وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي
كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان
ان محمدا ومسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب
عنه الصدق والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في
الاول ثبوت الصدق لمحمد ع ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف الواقع لان مسيلمة
غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا ع صادق
وايضا وليس بكاذب وان كان خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد ع صادق ومسيلمة
صادق كان الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس في الثاني قال البحث الرابع الخبر
اما ان يعلم صدقه او كذبه او يخفى الامران والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره
بالضرورة واما كسبي كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتسابا وخبر الله تعالى وخبر رسوله
وخبر الائمة وخبر الامة والخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن والثاني ما علم منافاته للضروري
او الكسبي ومنه قول من لم يكذب انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخبارا
عن نفسه وكذا الخبر المنافي لدليل قاطع اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث
عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب في نفس الامر فنبه حاصر ان يمتنع الجمع بينهما
والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقا او كاذبا على القسمين الى اقسام ثلثة

معلوم الصدق

معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان الخبر اما ان يعلم صدقه اولا والثاني
اما ان يعلم كذبه اولا ولما كان صدق الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما
وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون
العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد يكون ضروريا وقد يكون كسبيا والضروري قد يكون
مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون
مستفادا من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس وهو اما
الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما والعلم
بصدق الخبر تابع له فما كان العلم بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان
كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري
الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما يأتي من ان
العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه
واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون للخبر مدخل
في اكتساب ذلك العلم وهو خبر الله تعالى عما لا يعلم الا من جهة كالخبر عن امره الملائكة
بالسجود لادم ع وكذلك خبر رسول الله وخبر الائمة المعصومين ع وخبر كل الامة
كما ثبت في الاجماع من ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال مقدم على العلم
بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه في الخبر المتواتر معنى والمحفوف بالقرائن مكتسب
منهما كما قلناه في التواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه
فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا
وقد يكون كسبيا فالاول كل ما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل قول
القائل الكل مساو للجزء منه او اقل منه او النار ليست حارة او باردة والثاني مثل كل ما
علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس محدثا او علم بالاكتساب

ان المعلوم الكذب

ممتنعا يوهم لو له لامر معلوم بانه كذب بالضرورة او لا كذب لا الاول مثل ليس كما ليس كار
فهو ليس بنا نفى فمدلول هذا القول ينافي قولنا كل يدرك المعلوم بالضرورة لكن
المنافاة ليست معلومة بالضرورة بل من حيث انه مناقض لعكس نقيضه اللازم له وصحة منافاة
اللازم لشيء مستلزمة لمنافاة الملزوم والثاني مثل ليس كما ليس محدث فليس بجسم ومن
هذا القسم اعني المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كذب
قطعا لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها فاخباره عنها بالكذب يكون
كذبا وحكاية عنه كالعلم قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو مح لان الخبر متاخر عن المخبر عنه
لكونه حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه
وانه مح وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى
الماضي والحال والاستقبال ولو مثل بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله المستقبل
وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي لا يحتمل التاويل والا لزم الكذب على الشارع فان
احتمله امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في ازال المتشابهات
واما ما يحتمل التاويل على بعد قال قوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام
معه من دون التاويل البعيد والحق ان هذا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطع
كان ممنوعا اذ التقدير قبوله للتاويل وان كان بعيدا غاية ما في الباب ان هناك ظنا غالبا
بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا قالت الجن اي جنس انكار
السمنية افادة التواتر العلم ضروري البطلان وتجويز الكذب على كل واحد لا يستلزمه على
الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين البصري
والكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كامتناع المواطاة والدواعي
الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا لا لبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا عند هذه فيجب كونه
صدقا وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذه الاشياء العلم والسيد المرتضى توقف في
القولين

من المخبرين

المقدمات

والا ارتفع النقيضان

اقول بسط الكلام في الخبر المتواتر الثاني مبنية او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ المتواتر لغة
عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا
بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى
حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس المتواتر والاحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص
الواحد وبقولنا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور
وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه
ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم
للسببية وهي متعلقة بحصل لا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا قطعيا يدل على
مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمسائل الاولى في افادته
العلم بمجرده وذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة
وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة
في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول لبطلان كلام السمنية معلوم
بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء
عليهم السلام مثل موسى وعيسى ومحمد ع والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون
وارسطو ولا يكاد العلم بذلك تقصر عن العلم بالمحسوسات ولا طريق الى ذلك الا الاخبار
والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما تمسك الخصم بان كل واحد من
المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فعند اجتماعه يكون كذلك
والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه مح وح يجوز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم و
الجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب
على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب
الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعدمه خبر المجموع فاحدهما
غير الاخر

اي المتواتر

المذكورات

وايضا فانا عرفنا المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا الثانية انه اذا
افاد العلم اختلفوا فقال الاكثر ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري
وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى في ذلك والحق الاول
لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر والاستدلال والتالي باطل لحصوله
للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول
هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين اليه
وكون المخبر واعن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فتعين
كونه صدقا والا ارتفع النقيضان ومهما اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر
وكل علم توقف حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري وهو حجة ابي الحسين والجواب ان حصول
العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلاد النائية والقرون
الماضية علما ضروريا ولا يخطر بالبال شيء من المقدمات المذكورة نعم هو يتوقف على حصولها في نفس
الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالمخبر عنه بسبب الاخبار موجب للعلم بتحقق هذه المقدمات جزما
بشرط القطع بها وقوله لان المقتضي لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة انما
يريد حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الانتقال من المعلول الى العلة قال
البحث السادس يشترط في العلم استفادته اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل
ومثله وتقوية الضروري وان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا
شرط اختص به السيد المرتضى وهو جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء
الطرفين والواسطة في ذلك ولا يشترط التعدد خلافا للقاضي حيث اعتبره وتوقف
في الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر اثني عشر عدد النقباء ولابي الهذيل حيث اعتبر العشرين بقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون وللاخرين حيث اعتبر الاربعين بقوله ومن اتبعك من المؤمنين
وللقوم حيث اعتبر سبعين بقوله واختار موسى وللاخرين حيث اعتبر ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد

اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد ولا اختلافهم
في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي والمتواتر
معناه تفيد العلم في خبر مشترك يدل عليه الجزئيات المنقولة احادا بالتضمن او غيره من جملة
احكام المتواتر كونه مشروطا بما يأتي ذكره واعلم ان شرائط افادة المتواتر العلم منها ما يتعلق
بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران الاول ان لا يكون عالما بمدلول
الخبر اضطرارا لكن اخبر عما شاهده لانه لو افاده ذلك الخبر علما كان اما عين العلم الحاصل
له قبل هذه فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا
ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري يستحيل
ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير
الاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية
الضروري بغيره الثاني ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب
اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى
وتابعه على ذلك محققوا الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما قد احتج به المشركون من اليهود
والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلى الله عليه وآله كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح
الحصا وما احتج به مخالفونا في انتفاء النص على امير المؤمنين بالامامة وهو انها لو كانت
متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية
والقرون الماضية والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان
شرط افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل
في الاخبار عن البلاد النائية والقرون الخالية للكل فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات
الرسول والنص على امير المؤمنين فان شرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية
مفقود عند خصومهم لان اسلافهم لقنوهم الشبهة التي تقررت في اذهانهم نقيض اعتقادنا

يتعلق بالمخبرين

في الاخبار المذكورة فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الشرائط
فامور الاول ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم على الكذب الثاني ان يكونوا
عالمين بما اخبروا لا ظانين الثالث ان يستندوا في علمهم بذلك الى الاحساس فلو
اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم وصدق الصانع لم يفد العلم الرابع استواء
الطرفين والواسطة في ذلك بان يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به
لا ظانة لكن الطبقة الاولى عالمة بذلك بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد
بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة
الى المخبر اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد تتحد الواسطة وقد تتعدد فيشترط في كل
واحدة منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين
والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين والمشاهدين طبقتان اخريان فح
لا يكون الشرط عاما في كل متواتر ولا في مطلق الخبر المتواتر فان ما ينقله المشاهدون
الى غيرهم بغير واسطة متواتر وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد مخصوص في افادة
العلم قال الاكثر لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة ويتخلف عنه اخرى وقال
الباقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زايدين على اربعة لعدم افادة
خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة عدول صادقين العلم
والتالي بط فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون غيرها
لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد من انضمام اعتبار ذلك المرجح
اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه مح واما بطلان التالي فلاستلزامه
استغناء القاضي عن طلب مزكي شهود الزنا لانه ان افاده خبرهم العلم بان ما حكم به
وان لم يفده علم كذبهم فيحدهم للفرية وهو بط اتفاقا و[illegible] الحجة لعدم اطراد الدليل
المذكور فيها وعدم النظر مما يدل على افادة العلم ولا على عدمها فوجب الوقف واعتبر

اخرون

اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تع وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد
لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تع ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون اربعون
لقوله تع يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين
وقال اخرون سبعون لقوله تع واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما كان كذلك
لتحصيل اليقين باخبارهم اصحابهم بما شاهدوه من المعجزات وقال اخرون ثلثماية وبضعة
عشر عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرون به من معجزات الرسول ع
وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد يتخلف عنه
فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو بط
فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم وما جرى مجراه لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد المحصور
ولانه منقوض بما علم من احوال الرسول ع بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم
ولا يشترط عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار
اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول
العلم باخبار المتفقين فيه مع تحقق ما مر ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم
في المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت
انه عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطيهم على الكذب باخبار كثيرة
عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة غير
متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دل
عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل واخر انه
اعطى اخر مائة من الخيل واخر انه وهب مائة من العبيد وهلم جرا فان كل واحد من هذه
الاخبار يدل على سخاء حاتم فكان سخاؤه متواترا قال الفصل الثاني في الاخبار

المعلوم صدقها او كذبها وفيه بحثان الاوّل خبر الله تعالى صدق وهو ظاهر لان الكذب قبيح
عندنا ضرورة والله تعالى منزه عن القبايح فلا يصدر عنه واستدلال الغزالي بان كلامه
قايم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع
ولمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول عم صدق لان
المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتي
شيء من ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا واكثر جماعة افادة المحتف
بالقراين العلم للتخلف عنه في بعض المواضع وهو خطاء لجواز عدم الشرايط خصوصا
مع عدم الضبط لهذه الجهات بالعبارة اقول لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع
في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب
وذكر قسمان الاوّل في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق
اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا و
كل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى
فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره
المص هنا وهو ان كلامه تعالى قايم بذاته لان الكلام عنده عبارة عن المعنى القايم بالنفس
الذي يدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فان
الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى ممتنع واعترض بان النزاع انما هو في الكلام
المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا بالكلام
النفساني ولا يلزم من كون الكلام النفساني صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا
لكن لا نم ان الكلام النفساني يستحيل فيه الكذب والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة
الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال غيره ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى ممتنع اجماعا
الثاني خبر الرسول عم صدق لان المعجز الذي ظهر على يده مطابق لدعواه ودال على تصديق
الله تعالى

فان الخبر قايم بالنفس على وفق العلم فالجهل على الله تعالى محال (ح د)

اياه

ايّاه وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح فالحكم كذلك لانه
لو جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق
وذلك قبيح والله منزه عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق
بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي
النبوة الا ظهور المعجزة على يده فاذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع
كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتي شيء من المقدمات
على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل
القبيح فجاز الكذب في خبره وتصديق الكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب
الامامية وموافقيهم في مسايل العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده فقد يحتف بقراين
بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للنافين لنا انا
نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت
انسان واقترن به صياح اهله وشقهم ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم
ابوابه وتسويد حيطانه وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم انه لو افاد العلم
لم يكشف عن الباطل والتالي بط فانه قد ظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار
عن الموت وحصول القراين المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب
ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقراين يستبان فيه انه لم يحصل شروط افادة العلم
من كثرة القراين واحوالها التي قد تختلف خصوصا مع ان تلك القراين الموجبة لافادة الخبر
العلم واحوالها غير مضبوطة بالعبارات بل الضابط فيها حصول العلم عند تحققها كما قلناه في
المتواتر اقول البحث الثاني الخبر اذا نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة
او بالاستدلال كان كذبا قطعا وكذا قول من لم يكذب انا كاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم
من الاخبار الصادقة ولا عن نفسه لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي في الرتبة ومثل هذه الاخبار لا بد

كذا عن الاية

يستحيل وروده عن النبي ع الا ان يقبل تأويلا قريبا ولا يخفى كون الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا او احتمل خوف او تقية ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم لقوله ع ستكذب علي فان هذا الخبر ان كان صدقا ثبت المطلوب لخبره
والا ثبت وقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبتها اليه ع ولا يقع من السلف تعمده بل ربما نقل
الخبر المغير بما توهم معناه او نسي البعض او المسند اليه موهم انه ع او اهمل السبب
كقوله التاجر فاجر فانه ورد فيمن دلس اقول لما ذكر الاخبار المعلومة الصدق شرع في
ذكر الاخبار المعلومة الكذب وبينهما امر واحد وهو ما نافى مخبره اي مدلوله وجود ما علم وجوده
اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج
اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال للجائع انت شبعان او لست بجائع او لمن علم شيئا
انت جاهل به او بديهية مثل الكل اصغر من الجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لا يكذب
قط انا كاذب فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب واقعا وهي الاخبار السابقة
على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه
لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها ويوجب لوجب تأخر
الحكاية عن المحكي وقد تقدم ذلك كله ومراد المص بالوجود في قوله ما في مخبره وجود ما علم
بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها
عن النبي ص لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الامام ع لانه معصوم ايضا اما لو كان
ظاهرها الكذب وهي قابلة للتاويل قريب جاز صدورها عن المعصوم ويكون المراد
منها خلاف ظاهرها ولو لم تكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق
انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاءه من تقية فانه يكون كاذبا مثل
قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم
الجمعة

يشهد

يشهد من خلق عظيم او كان متعلقا بشرع عام كايجاب صلوة سادسة ولو اقترن بذلك
ما يوجب اخفاءه من تقية او خوف لم يدل على كونه كذبا فان عدم التواتر ههنا ليس
لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به كما يقوله اصحابنا في النص على امير المؤمنين ع
بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما زعموا ومن الاخبار المروية
عن النبي ص ما هو كذب قال الاكثرون نعم لما روي عنه ع من قوله ستكذب علي فاما ان
يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول وجب وجود مطابقه من الاخبار الكاذبة
فيتحقق المدعى به عينه وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه ع تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل
على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه ع الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا الخبر ومطابقه
لم يوجد الى الآن لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة
الى الرسول ع ما يستحيل صدوره عنه واستدل بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله ع
ستكذب علي وقد بينا انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم منه صدور
ما يستحيل صدوره عنه ع لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول ص مع كونه صادقا
في نفسه وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه ع مما يدل على كونه تعالى جسما وفي جهة والداعي
الى الكذب اما من جهة السلف فهم منزهون عن تعمده عند الجمهور وابراهيم النظام جوز
ذلك واورد اخبارا كثيرة يوجب القدح في الصدر الاول وذكر الاصوليون لوقوع الغلط
منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول ص بلفظ آخر منهم
توهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه ادرك الرسول ص نسي من الخبر لفظا يصح الخبر عنده تحققها
ونقله بدونها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي ص ونسي ذلك فاسنده اليه ع توهما انه
سمعه منه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول ص وهو روى متن الخبر ولم يذكر اسناده الى
غيره فظن ان الخبر من جهته ع لهذا كان النبي ص يستأنف الحديث اذا دخل عليه شخص
ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك بما روي انه ع قال الشوم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت

عليه فيظن انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور فيصح مع ذكر سببه ومع اهماله توهم الخطاء كما روي انه عم قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قال في تاجر دلس واما من جهة الطلب فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول عم لينفر الناس عن اتباعه ومنها انه ربما كان راي الراوي جواز الكذب المودي الى صلاح الامر كما هو مذهب الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويجا للحق او الترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار في النص عليه بالامامة قال

الفصل الثالث

في خبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وان وقع ومنع السيد المرتضى منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد به لقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لامتناع الترجي منه تع بقول الطائفة التي لا تفيد قولهم العلم لان الثلثة فرقة وجب على كل فرقة خروج بعضها عليه الى التفقه وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض عليه بسؤال واقع وهو الدلالة على وجوب القبول من المفتي ولقوله تع ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة ولانتفاء الفائدة في التقييد لولاه اذ تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضي فمع الانتفاء ان وجب الترك كان العدل اسوء حالا من الفاسق وهو فيتعين العمل ولانه عم كان يبعث الرسل الى القبائل بالاحكام ويرد الاشكال الصعب فان حاجة القبائل الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل على دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول عم يثمر الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا احتج المانعون بقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فان المراد في الاصول العلم وفي الفروع الظن

والنهي عن اتباع الظن ليس تعاما للعمل به في الشرعي كالشهادة واخبار القبلة والطهارة

اقول لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو ثلاثة اقسام ما يترجح للصدق وهو خبر العدل وما يترجح الكذب وهو خبر الكذوب وما يتساوى فيه الامران وهو خبر المجهول وهو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا والكلام اما في ماهيته واحكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر الكذوب وخبر المميز وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تع الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر واحد لغة الا انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تقييده بقولنا مع افادته الظن فان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا او مستفيضا واما احكامه فمسائل الاول اكثر الناس على جواز التعبد به عقلا ومنع الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض التعبد لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد الشرعي بقبول خبر الواحد المفتي وان تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى لا لعدم ما دل على ذلك من الادلة السمعية وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي منا واكثر من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المصنف واما ان الدليل العقلي غير دال عليه فغير معلوم

لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية اوجب تعالى الحذر
باخبار الطائفة والطائفة ههنا عدد لا يفيد اخبارهم العلم ومتى كان كذلك وجب العمل
بخبر الواحد اما انه تعالى اوجب الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان
كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه
ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم
ظهور مجازه راجح عليه او متساو له وطلبه تعالى امره وهو للوجوب على ما تقدم والانذار
الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه تعالى اوجب
الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة ههنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم
فلان الطائفة ههنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة
اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلان قوما
لو اقدموا على فعل فروى لهم راو او خبرا يقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه او لا
فان وجب فهو المطلوب اذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به
في هذه الصورة وجب ذلك في كل صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن
الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الآية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار
هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فيحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو
اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه
في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه يلزم
اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير
جائز لان الآية مطلقة فتوجب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين والتقييد
خلاف الظاهر اما لو حمل على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهدين
يروى للمجتهدين الثاني ان من اقدم على فعل محرم [illegible]

جزاءا الا

جزاءا الا على شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا يسمى بالانذار الا وكل
فصح وقوع لفظ الانذار على الرواية وحينئذ اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان
كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون المراد من الآية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني
لم يجز جعله حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين
للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا
للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضر اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت
الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد فكذا
يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال بالاحاديث
على الاحكام ثم لا بد من الترجيح من التقييدين وهو معنا فان غير المجتهد اكثر من المجتهد
وكلما قل التقييد اي كان الخارج بالقيد اقل منه كان اولى وعن الثاني ان حمل الانذار
على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالاتيان بصورة واحدة منه فالقول
بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق
الاكتفاء به ان لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا
فلا وايضا فلا نسلم ان المراد من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة
والخارج منها اثنان او واحد قلت لا نسلم فانه يصدق على الثلث بجميعها فرقة واحدة ولا يصدق
عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلثة للتفقه وهو باطل اجماعا
والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة فرقة صدق عكسها كليا وهو كل فرقة ثلثة كما في الجماعة وايضا
قوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع ولا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم من
كون اقل الجمع ثلثة فوجب كونه عائدا الى مجموع الطوائف فجاز بلوغهم حد التواتر والجواب
ان حمله على الفتوى يلزم تخصيصه بغير المجتهد العموم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر وحمله
على الرواية يلزم تخصيصه بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا فلا نسلم فان الخبر كما روي للمجتهد فقد

يروي لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم
انتفاعه بها من وجوه اخرى كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان
ذلك باعثا له على الرجوع الى المفتي او البحث والنظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون
كل ثلثة فرقة ظ من اللغة بل هي حقيقة لغة في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق
او فرق كالقطعة من قطع او قطع وانما خصصنا ما في الآية بالثلثة ليمكن خروج الطايفة منها
والحاق فرق الثلثة فيه لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم لفظ الفرقة
وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طايفة من كل
ثلثة بقي معمولا به في الثاني قولهم ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير الجمع فلا يصدق على الواحد ولا
على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوايف المقابل لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض
ولا يمكن ارادة الجميع بمعنى انذار الجميع كل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح
الرجوع الى المواضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطايفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة
فلا يكون رجوعها الى كل الفرق بل الى فرقها الخاصة واعلم ايضا انه كما يمكن ان يكون
الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا عايدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان
يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوايف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من المفسرين
فيكون تفقههم باستماعهم ما يجدد من النصوص الدالة على الاحكام المبتداة والناسخة لما تقدمها
من الرسول ص او بالاجتهاد واستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الاية دال على هذا وهو قوله
تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد
به الرجوع من السفر كما فهمه الاكثر وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث
وهذا اولى لعمومه الثاني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله
التبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبرا وعرضي مفارق وهو كونه
خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم

القبول

القبول فرح بمنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول
العرض فيحصل الحكم به قبل حصول العرض وذلك يمنع من التعليل به لاستحالة كون اللاحق
علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوء
حالا من الفاسق وهو بط قطعا او القبول وهو المط وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب
التثبت غير ملزوم لاحد الوجوبين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز
القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء
ما ذكرتموه من الدليل بقوله الثالث ان النبي ص كان يبعث رسله الى القبايل لتعليم الاحكام
الشرعية مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين
ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين البصري بجواز كون انفاذ
الرسل الى القبايل للفتوى لا للرواية ويؤيد ذلك ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين
باضعاف كثيرة واحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومهما لا يبطل هذا الاحتمال
لم يتم هذا الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها
بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد
فيكون العمل به حقا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى في قضية بين اثنين فاخبره بلال
ان النبي ص قضى بخلاف قضائك فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف الدية وفصل
بينها فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحد من الوسطى
والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان كتاب عمرو بن حزم ان
في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رايه وقال عمر في الجنين رحم الله امرءا سمع من رسول الله
في الجنين شيئا فقام حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله ص قضى فيه بغرة فقال عمر لو
لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يروي ان المراة لا ترث من دية زوجها فاخبره
الضحاك ان رسول الله ص كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من زوجها فرجع اليه

وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلعم
يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى
خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري بانها قالت جئت رسول الله صلعم استاذنه بعد وفاة
زوجي في موضع العدة فقال عم اسكني في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء
فاخذ عثمان بقولها في الحال في ان المتوفى عنها زوجها يعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا
وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم بحوائجها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل
من التقاء الختانين وهذه الاخبار قطرة من بحر الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم
على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات
اخبار احاد فيتوقف العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع
لزم الدور اي الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون
واجبا اما الاول فان الواحد العدل اذا اخبر ان رسول الله صلعم امر بكذا احصل ظن انه وجد
من رسول الله هذا الامر وعنده علم ان مخالفة الرسول صلعم سبب لاستحقاق العقاب
فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر مستحق للعقاب فالعمل به مقتضي
لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه
لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح
ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاة ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج
المانعون بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول لمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز به العمل
في الفروع قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن
غير جائز اما الاول فظ واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن
لا يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان
المط في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمط فيها احد الامرين
لا الظن

دليل من لا يجوز العمل بخبر الواحد

اما العلم

اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن
ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات واخبار القبلة والطهارة والادوية
المذهبية اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل
في صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت النهي عنه والظن الحاصل في الامور
المذكورة خارج عن النهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال
وقوله يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب
الظن فيما لا يعلم بالدليل كونه غير اثم قال البحث الثاني في كون الخبر راجح الصدق
عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه وعلية
ذكره على انسيانه فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف
عدم المؤاخذة على الكذب فلم ينزجر عنه وتقبل روايته صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء
لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا تقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز
عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين المبتدع ان كفرناه
فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لاندراجه تحت الاية وعدم علمه
لا يخرجه عن الاثم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا تقبل كالكافر الذي
ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف
كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من تقول بقولهم
والجواب المنع من المقدمتين ثم مع التسليم فيمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف
غير الكافر لا تقبل روايته ايضا لاندراجه تحت اسم الفاسق اقول القايلون بان خبر
الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة تتعلق بالمخبر وضبطها شيء واحد وهو كونه
راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط
والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا

لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان مميزا عرف عدم مواخذة الشارع اياه
على الكذب فلم يحصل انزجاره عنه ولا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق
يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى من اقدامه على الكذب
والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عندا دائها قبلت وهو قول
الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرايط المعتبرة
فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المواخذة على الكذب المستند الى الصبي
الثالث الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود
والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء
كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على مثله لانه
صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما
الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا تقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه
تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لنا انه مندرج تحت الاية وهو قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق وليس
عذرا لانه ضم جهلا الى الكفر ولان في قبول روايته تنفيذ حكم على المسلمين الى يوم القيمة
فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما في مطلق الكفر
الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف
كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم واعتقادهم كفر القائل به و
الجواب المنع من المقدمتين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذاهبهم
واعتقادهم كفر من يقول به سلمنا هما لكن ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث

وبها ابو بكر الباقلاني وعبد الجبار رحم

بحث

بحيث يكون ذلك اجماعا منهم منعناه وكيف وهو في محل الخلاف وان كان المراد البعض
لم يكن حجة واما المخالف في العقايد الذي لا يبلغ الى حد الكفر فلا تقبل روايته عندنا
لاندراجه تحت اسم الفاسق للاية المذكورة قال البحث الثالث في العدالة انما تقبل رواية
العدل لان ايجاب التثبت عقيب الفسق يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية تبعث
على ملازمة التقوى والمروة ويقدح فيها فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة ولعود
بالنوبة ولا تقدح فيها الصغيرة نادرا وانما يحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة
المتكررة المتاكدة او التزكية من العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان
فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته وفي المظنون كذلك على الاقوى وان علم ردت
روايته اجماعا وهل تقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد
وهو الظن ثابت ترك العمل به في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول
الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ولان الصحابة ردوا رواية احتج
ابو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان الفسق شرط التثبت
فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في هذه الاشياء
الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة والفسق لما كان علة التثبت وجب
العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت اقول هذا اشارة الى الشرط الرابع من
الشرايط الخمسة السابقة وهي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى والمروة جميعا بحيث يحصل طمانينة نفس السامع بصدق الخبر ويعتبر فيها اجتناب
الكباير وعدم الاصرار على الصغاير واجتناب بعض الصغاير المؤدية بدناءة النفس
كالتطفيف في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطرق
ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه من الاقدام
على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة اذا لم يؤذن

راسخة تم

الاختبار

يقال لما ارها البرد ايكا كثير حبوبا ...

بزيارة النفس والهوى زالت العدالة باقتراف العزم على ترك المحافظة ورده اليها واختلف في
شي من الكبائر او الاصرار على الصغائر عاودت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم
على ترك المعاودة اليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما توعد الله عليه بخصوصه كقتل
النفس والزنا وقال آخرون الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات
والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه روى ذلك ابن عمر عن النبي صلعم ورواه
ابو هريرة عن النبي صلعم وزاد عليه اكل الربا وروى عن علي رض زيادة على ذلك شرب الخمر
والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال
الدالة عليها فاذن يحصل من الاختبار الحاصل من الممازجة المتأكدة والصحبة المتكررة
خلوة وجلوة ومن تزكية العدل المخبر وقوله طاب ثراه انما تقبل رواية العدل
تتضمن حكمين احدهما ايجابي وهي قبول روايته والآخر سلبي وهو عدم قبول رواية غيره
لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن
دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه
اولا والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان
كان فسقه مقطوعا لم تقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج كل
منهما تحت اسم الفاسق فوجب التثبت في خبره للآية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق آخر
واذا كان احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين
انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن بان فيه خلافا و
اختار قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل
رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم
خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي اذا حد في النبيذ واحتج فخر الدين بان ظن
صدقه راجح

والعمل

نحو العمل عند الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب
العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة
والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي
وقال ابو حنيفة تقبل لنا وجوه الاول ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله ان الظن
لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من علمنا عدالته لقوة الظن في خبره فيبقى في المجهول
حاله على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب
التثبت عند خبر الفاسق فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما
لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان
عليا ع رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس
وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد عمر خبر ابي موسى الاشعري
في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استأذن احدكم على
صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين
على قبول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة وجهة القبلة
للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به
والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كما تقدم فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب
عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور الناقصة
الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية يستلزم شرعا عاما
وحكما كليا ولان تلك الامور الجزئية مما تعم بها البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة
فكان منفيا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق
مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني ان الفسق لما كان
علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل

العلم بنفي الفسق لا يكون اسفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت انما يجب عند
ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم
لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول حالة المعلوم اسلامه ليس ظاهرا بل الظ
عدالته لان اعتقاده دين الاسلام مما زجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا تغلب ذكره الاشياء المعلومة له على
نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا يمكن
من حفظها نصها لم تقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث تغلب عليه النسيان والذهول
والسهو والغفول لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل ولا ظن مطلقا فوجب اطراح خبره

قال البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدد في المزكي والجارح في
الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين
والزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفي بالاطلاق
فيهما منه والا وجب استفساره فيهما ويشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا
تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل او الوقف
واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا
او يطلق مع علمه بالشرائط والرواية عنه ان عرف انه لا يروي الا عن عدل والا
فلا والعمل بروايته ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة
لاختصاصها بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة
بالحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة وان لم يكن بعضها عاما

اقول قد تبين ان العدالة شرط في قبول الرواية وانما تعلم تارة بالاختبار وتارة بالاخبار
وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك و
الاخبار به يسمى جرحا اشار بهذا الى مسائل منها احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم

في الرواية صح

اي لاختصاص الشهادة بالحرية ... دون الرواية

العدد

العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر
لا يعتبر العدد فيهما غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره اخرون في الشهادة دون
الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي
شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بما يجب العمل به اتفاقا والظن
الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقدان ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن
اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد وحده منه واما عدم اعتباره
في الرواية فلان العدالة شرط لقبول الرواية التي تقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول
الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى من طريق ثبوت شرط كالاحصان
الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت
الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه تقبل تزكية العبد والمراة كما تقبل روايتهما الثانية
اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل او الجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني
دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وعكس اخرون
واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة
برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظ
فيها فلا بد من ذكر السبب وقال اخرون هو معتبر فيهما احد المجامع كلام الفريقين وقال
القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر بهذا الشان لم
يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى وهذا حق ان كان مذهبه
موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند
الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بناء منه على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او
قال الحنفي هو عدل مع علمه بشرب النبيذ ويكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح و
التعديل بان يقول احد المعدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان

العدد

كون الجارح مطلعا من احوال الشاهد على ما لم يطلع عليه المعدل فقدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرح احدهما بامر جرح الاخر اعني المعدل بنفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى واورع او اشد ضبطا او اخص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والنفي المرجوح والا وجب الوقف الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته لان كل ما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني فيه كذا وكذا او لو لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة واسبابها كفى على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة ان يروي عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف انه لا يروي الا عن الثقة اما من عادته او بتصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن العدول وغيره الرابعة ان يعمل برواية اي بالحكم الذي يتضمنه روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا به ان قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول حالا اما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا المسئلة الثانية ترك الحكم بشهادة الشاهد ليس جرحا بما يوجب رد الرواية لان الرواية والشهادة يشتركان في اعتبار الشرايط الاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة ويختص الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمراة والعبد وعن عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالنظر

لتحريم نظرهم اليهن ومع ذلك لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية ليس عاما اي في كل شهادة الا الحرية عند من يرد شهادة العبد مطلقا او عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما المذكورة فليست شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوبهن وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره لغيره ولا في الشهادة على غيره له عند الاكثر قال البحث الخامس فيما عد شرطا وليس كذلك ليس الشرط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك ولدلالة ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب بينهما واسطة ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا لابي حنيفة للعموم ولان الحجة في قول الرسول صلى الله عليه وسلم ولقوله عليه السلام نضر الله ولا علمه بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة في قوله عليه السلام ولا تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل وان كثر مع قلة المخالطة فان امكن ضبط مثله كذلك قبل والا فلا ولا يشترط اشتهار نسب الراوي بل يقبل روايته مع الشرايط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون هو المجروح اقول هذه امور ذهب قوم الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك منها العدد وقال ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان

واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او
ويكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة
والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم و
اجماعهم حجة لما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا دال على قبول خبر الواحد
العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد
في الرواية اولى لانها تتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل
بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين
لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع والجواب
عن الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون
الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم وح يكون التمسك معلوما
لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق الاصل وهو غير شرط
في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة
وهي السكوت او التشكيك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه وهو خبر
العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه موت الاصل او جنونه واما الثاني
فلكون تكذيبه الفرع ملزوما لكذب احدهما اما في الكذب او في الرواية وذلك موجب لعدم
قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا
لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة
القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي قول الرسول صلعم وح لا فرق بين كون ناقله فقيها
او غير فقيه ولقوله عم نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه
وليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما
اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل

والجواب

والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي
بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي في قول الرسول عم لا في قول الراوي
والاعجمي والجاهل بمعنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول عم كما يتمكنان من حفظ القران العزيز
ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل
الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو كثر من الحديث مع قلة مخالطة اهله فان كان بحيث
يضبط مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطته ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن
على رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فيقبل روايته مع تحقق شرائط
القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف
النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر لم تقبل روايته
لاحتمال كونه هو المجروح بها اذا كان مترددا عنهما ولو كان باحدهما اشهر من الاخر وهو
معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته ح وهذا انما يتأتى اذا كان له مشارك
في احد الاسمين ولو كان مختصا به او علم انه مراد من كل منهما قدم الجرح على التعديل او
تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولم يعلم ارادته منه لم يثبت
عدالته لاحتمال كون العدل مشاركه دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة
لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيما كان مجهول العدالة
والفسق مع تساوي نسبة الاسمين اليه والى مشاركه فكذلك البحث السادس في التعارض
بينه وبين غيره الدليل القطعي العقلي اذا عارض الخبر فان قبل الخبر التأويل ولو على ابعد
الوجوه حمل عليه والا رد وان عارضه كتاب او سنة متواترة او اجماع فكذلك الا
على وجه التخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جائز ولا امتناع في ان يكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب
او السنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد خبر واحد يعارضها الا ان هذا الاحتمال غير واقع
اجماعا ولما لم يكن القياس عندنا حجة كان العمل بمضمون الخبر عند معارضة القياس متعينا

خبر واحد

اي بعموم

صحيح

نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى ح يعمل فيتعين الترجيح فان كانت العلة
قطعية النقلية والثبوت فيهما قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر واذا عارض خبر
فعل الرسول عم وساوى حكمه حكما وثناء وله الخبر وامكن تخصيص احدهما بالآخر خص به والا
فلا فالترجيح اذا لم يمكن وعمل اكثر الامة بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لكن مرجح وكذا
مذهب الراوي روايته ثم يقدح لجواز استناده الى الاظهر دليلا وليس كذلك ولو
اقتضى الخبر العلم وفي القطعية موافق له قبل والا رد لجواز اسماع البعض والاختصار
بالقطع الاخر اما مع عدم الموافقة فانه بما كان التكليف بمضمون العلم وليس له صلاحية
تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت البلوى به لعموم الادلة ولثبوت
احكام الحق والرعاف والقهقهة وتعارض اباحنيفة في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عند التواتر
لئلا ينقطع عما كلف به بما لا يعم به البلوى لما ذكر شرائط قبول خبر الواحد الا جمعه
الاحاد الراوي ذكر ما يرجع الى معنى الرواية منها وذلك امور منها عدم المعارض واعلم
ان المتعارضين اما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما نفي ما اثبته
الاخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما لو قال صلى الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا تصل
في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال طف في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا
تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض بخبر الواحد اذا كان عقليا فاما ان يقبل الخبر
التأويل ولو على ابعد الوجوه اولا فان كان الاول اوله ولم يحكم برده وان كان
الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض
في دلالته وهو محتمل للنقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب
القطع لوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه ح وان كان سمعيا وهو
منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى
امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على

مناقضة

مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الدلالة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا
المحتمل وفيه نظر لان ذلك يخرج الدلالة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود
الخبر الصادق على مناقضتها ثابت اللهم الا ان يكون المراد بذلك كونها قطعية في متنها
لا في دلالتها وح اما ان لا يكون احدهما قابلا للتأويل او يكون والاول يتعين فيه العمل
بالقطع والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم البداء واما الثاني فان كان القابل للتأويل
هو القطع خاصة اول ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب
التخصيصات وبالعكس نعمل بالقطع وكذا لو كان كل منهما قابلا للتأويل لان كل واحد من
الادلة القطعية لما ساوى خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختصت هي بمزيد القوة
من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل ظني فان كان خبرا فسيأتي
الحكم فيه ما يأتي في باب التراجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس حجة عند تمام
عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المص وموافقيه
وح اما ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او منافيا بالكلية فان كان الاول
وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى التنافي بالكلية وان كان
الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس المذكور لما جاز تخصيص
خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر
عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس
من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص بالقياس المذكور وثبوت ذلك
الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعي
فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت بأجمعها ظنية قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من
الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زائدة على مقدمات القياس
ولو عارضه فعل الرسول عم بان روي انه عم فعل فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا

لتناوله وثبت التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا
وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يكونا
في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في متنه او في دلالته على الحكم وان لم يكن
الخبر متناولا له ع او لم يثبت التاسي به في ذلك الفعل لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف
مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون قولهم حجة نعم ذلك معدود من
المرجحات المعارضة يعني انه لو كان هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه الاكثر رجح على الاول
لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب
ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها
لاحتمال استناده في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس فيه دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب
التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ولم يسمعه
وكان في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح في ذلك الخبر لاحتمال ان يكون ع قاله
واقتصر على اسماع احاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال عليه وان لم يكن في
الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى ايضا عملا او لا
لانه لما لم يعد العلم بغير ما معه مع تضمنه تكليف الجميع به لزم تكليف لا فادة مالا يطاق
اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعه لم يقدح وكذا فيه لافادة قوله ع انما العلم ولو اقتضى
العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة
في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة
فيما يعم به البلوى وغيره ولاجماع الصحابة على العمل به فيما يعم به البلوى برجوعهم الى خبر عائشة
في التقاء الختانين وعمل ابو بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال ما
لم اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله ص اطعمها السدس ورجوعهم
في احكام التي والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار الاحاد وعدول

الحنفية

الحنفية اخبار الاحاد فيها يناقض مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول ع ولا وجب
نقله على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو نقل
ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي اياه على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه والجواب المنع من
وجوب اشاعة الرسول ع اياه وانما يلزم ذلك لو تضمن العلم او ايجاب العمل ع على كل حال
اما لو لم يتضمن علما او كان ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور ولا يستلزم
عدم نقله ح تكليف لغير المقدور مع انه معارض بما لا يعم به البلوى فان تجويز عدم وصول الحكم
الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عنده وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف به مشروط
بان يبلغ المكلف ذلك قلنا وكذا القول فيما يعم به البلوى البحث السابع في كيفية الرواية
اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله ص يقول او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال
رسول الله ص كذا ثم امر النبي ص بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا بكذا او نهانا عن كذا ثم من السنة
كذا ثم عن النبي ص كذا ثم كنا نفعل كذا واعلى المراتب في غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته
اجمالا او تفصيلا و الاسمعته دون الاولين ثم ان يقال للراوي هل سمعت الحديث عن فلان
فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الامر كما قرئ على فيجوز حدثني واخبرني وسمعته ثم ان
يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني دون
سمعته او حدثني ثم ان يقول هل سمعت هذا فيشير براسه نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني
ولا سمعته ثم ان يقرا عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن ان السكوت للصدق فالاولى العمل
واختلفوا فمنع المتكلمون من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت
ههنا افادة العلم بان المسموع كلام الرسول ع ثم المناولة بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف
ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا وراويا لغيره وان لم يقل لغيره اروه عني ولو قال
حدث عني ما فيه ولم يقل لي سمعته لم يكن محدثا وانما اجاز له التحدث وليس له ان يحدث به عنه فانه
يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك

من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه لكنه يجري
في العرف مجرى ان يقول حدث عني كاني سمعته فاروه عني لما ذكر الامور الراجعة
الى متن الروايات شرع في ذكر ما يرجع الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي صلعم قد يكون صحابيا وقد
لا يكون والمراد من الصحابي من راى النبي صلعم وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب
اولا وسواء روى عنه اولا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها وبين من
روى عنه وبين من لم يرو عنه بقبولها القسمة الى هذه الاقسام ولانه لو حلف انه لا يصحب فلانا
الحنث بمصاحبته لحظة واحدة ولصدقها مع سلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على
من راى النبي صلعم اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدته وان لم يرو عنه وشرط اخرون في
صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاولى وهي
اعلاها ان تقول سمعت رسول الله صلعم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني الثانية
ان يقول قال رسول الله صلعم كذا وانما كانت هذه اخفض من الاولى لان في الاولى نص على انه روى
عن النبي صلعم بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صلعم اعتمادا
على ما نقل اليه عنه لكن اذا صدر ذلك من الصحابي كان ذلك ظاهرا في سماعه من الرسول صلعم ويكون
حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول صلعم ومن غيره و
بتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل احد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما لو سمعه من الرسول صلعم وفيه
نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي اخر بواسطة غير صحابي ومن لم يجعل الصحابي مجرى غيرهم في احتمال
العدالة وعدمها جعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت
هذه ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا اخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي
امرا او نهيا لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي وشرائطها ولهذا اختلفوا في حجته والاكثرون
على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا مع تيقنه مراد الرسول صلعم
من لفظه واعترض بجواز اكتفائه بظن ذلك فان قيل يكون هذه الصيغة حجة قلنا اطلقها الراوي

مع تجويزه خلاف ذلك كان ابا على الناس ما لا يكون ولاجماعهم وذلك يقدح في عدالته
قلنا هذا دور ظاهر لانه لا يمكنكم العلم بان الراوي اطلق هذا اللفظ الا عند علمه بمراد الرسول صلعم الا
او اعلم انه حجة وانما اثبتم كونه حجة بتركه صدوره وايضا فقوله امر الرسول صلعم بكذا ليس فيه ما يدل
على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل امر به لكل الفعل دائما او عند دائم فلا يكون
حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما جرى مجراه الرابعة
ان تقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم كذا وهذه ادون
من الثالثة لان كل ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال وهو كون
الآمر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول صلعم وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه
يتبادر ان الآمر والناهي هو الرسول ظاهرا فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا
او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله
على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد من قول الصحابي
ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما يكون
ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون مستفادا من
خطاب يفتقر دلالته على الامر الى بحث وتامل فلا ولا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذين
يعتبر قولهم في الاجماع كونه آمرا لنفسه لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ويمنع انحصار غرض
الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال
كون السنة غير سنة الرسول صلعم فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص لشخص دون غيره
ولقوله صلعم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيمة ولهذا قال الكرخي ان هذه
الصيغة ليست حجة والاكثر على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكروه وان كان
محتملا موافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول صلعم للقرينة والعرف
الطارئ السادسة ان يقول عن النبي صلعم كذا فقال قوم هو حجة لان الظاهر انه سمع منه واخرون جوزوا

ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي عم وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابقة ان تقول كنا نفعل كذا وجوابها
انه ليس حجة ما لم يضم اليه ما يدل على انه ربما كان على عهده عم يكون ذلك محمولا على انهم كانوا
يفعلون ذلك في عهده عم مع علمه بذلك وتقريرهم عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدم واما
غير الصحابي فمراتب الفاظه رواية سبع ايضا الاولى ان تقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او
سمعت فلانا فان السامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون الفلان المروي
عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا او اجمالا
لم يكن له ان تقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته
يحدث عن فلان كذا الثانية ان تقول الراوي للشيخ اسمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم
او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وههنا يلزم السامع العمل بالخبر وله
ان تقول حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول البايع
بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ الثالثة ان يكتب الى غيره باني سمعت
كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فيه عن قصد وتفطن ولو غلب
على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي عم كان يبعث الكتب الى البلاد النائية وكذا الائمة عم ولا يجوز للمكتوب
اليه ان تقول حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور
يجوز ان يقول لغيره اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او
براسه اشارة دالة على معنى نعم فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان يقول
حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في صورة الكتابة ان يقول
اخبرني ولم يجز ههنا مع انه يتطرق من الاحتمالات في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت
لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب والكتابة موضوعة بالالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة
مجازا وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الخامسة ان يقرأ عليه حدثكم فلان
كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن ان السكوت انما هو لكون الامر

كما قرئ عليه والا كان سكوته لزم السامع العمل به لحصول الظن انه قول الرسول عم والعمل بالظن واجب
وجاز بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم واكثر المتكلمين وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول
اخبرني وتطلق بل يقيده بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يؤذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون
كذبا كما لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ اخبرته عليك فيقول ثم احتج الفقهاء بان
الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم عنك بان المسموع كلام النبي فوجب
ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم هنا ما هو اعم من معناه بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان
لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان نقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها
او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرني وحدثني من هذا
الباب فان السكوت المذكور لما شابه الاخبار عليه مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه واحتج المتكلمون
بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا
ان لو اراد بالاخبار والحديث حقيقة اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة
المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون
محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل الا انه لو قال حدث عني هذا الخبر ولم يقل
قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما جاز له التحدث فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون ح كاذبا واذا
سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يحدث به عنه بنسخة اخرى من نسخه ويقول سمعت هذا لان
في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما متفقان لا تفاوت بينهما في شيء السابعة الاجازة
وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عني من احاديثي فظاهره يقتضي ان الشيخ اباح
التحدث عنه بما لم يحدثه وذلك اباحة الكذب الا انه يجري مجرى ان تقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني
قال البحث الثامن في المرسل الاقوى عندي عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ
الراوي عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان العدل لا يجوز ان يخبر عن الرسول عم
الا وله الاخبار عنه وانما يكون له ذلك اذا ظن العدالة ولان تحمله التثبت منفية في البعض الان

في افادة الظن والمشابهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار

للراوي

الراوي الى الظاهر والى تعديل ... [illegible]

المسند جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان يخبره اخر عنه فلا يقبل الا
ان يتصل والجواب ان ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول ع على نقل انتقالي اولى من حمله
على انه سمع منه ع قال وانما يعلم ارسال خبر بان اذا علمنا العدالة وقول الراوي الصحابي عن
فلان يقتضي ظاهرا انه رواه عنه بغير واسطة ولو اسنده غيره قيل اجماعا ولو اوصل الحديث
الى النبي ص او وقفه غيره فهو متصل او اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان
يقول العدل الذي لم ير النبي ص قال رسول الله ص كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد
في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية
وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور سبعة كون الراوي صحابيا
او اسنده مرسله مرة اخرى او اسنده غير مرسله او ارسله غيره ويكون رجال احدهما غير
رجال الاخر او تعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة
لما نص الا على عدل يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها
فوجدتها بهذه المثابة ومن هذا حاله اجيب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول
ان الحجة تثبت بها كثبوتها بالمتصل ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار
المص طاب ثراه المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير
من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول ع مجهولة
لنا ومتى كان كذلك لم يقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته
اولى ان لا تكون معلومة لنا ولانا لم نعلم من صفاته الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا
لان العدل قد يروي عن العدل وغيره وممن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا
اي من غير تعيينه لم يصر عدلا لجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه
واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية
احتج ابو حنيفة وموافقوه بوجوه الاول ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص

اى يعرف بانه رواه عنه بغير واسطة او واسطة عدل

الاول انه

الاولى ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول ع قاله اذ لو ظن عدم قول
الرسول ذلك او تشكك فيه لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين ومع كون
اطلاق هذا القول مستلزما ظنه او علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلا له الثاني ان علة التثبت
الفسق لما تقدم وهي منتفية ظاهرا لعدم علمها واصالة بقائها على العدم فينتفي التثبت والا لتحقق
الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم الثالث لو لم يقبل المرسل
لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه
بغير واسطة او واسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص
على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال
رسول الله ص فقد اتى بالصيغة المقتضية بالجزم بكون القول المذكور قول الرسول والجزم
بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره
فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار اظن بحيث يصير
تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال ع ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه
قال رسول الله ص لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن
يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما سمع اسناده
عن الرسول ع اذا سمع الاخبار به عنه وايضا لانم انه على تقدير اضمار اظن يكون تعديلا لان الظن
قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني بان انتفاء علة التثبت اعني
الفسق انما لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن
انتفاء الفسق معلوما ونمنع عن كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة
عدم امتثاله لما توجه عليه من اوامر الشرع ونواهيها وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا
لمن روى عنه غلبت على الظن انه سمع منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم يقبل روايته لتردده
بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث واسنده

عدل في غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل المراسيل فظ واما عند غيره فلان المقتضي لقبوله
وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الاخر وهو غير صالح للمانعية
بجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ونسي شيخه نفسه وان كان لم يعلم في الجملة علة الاتصال وكذا اذا
ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه الثاني اذا اوصل الراوي الحديث بالنبي ص مرة
وذكره عن نفسه حتى يقبل الفتوى اخرى ورواه كل منهما بحسب سماعه او سمعه يرويه عن النبي ع
فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع عنه معدوم الثالث اذا
اوصله بالنبي ص تارة واوقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او اوقفه على الصحابي
مدة طويلة ثم اسنده اذا اوصله بالنبي ص بعد تلك المدة كان قادحا في اتصاله فان لنسيانه طول تلك
المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فتذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله قال
البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يتغير لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان
والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ النبي ص ولم يكرروها بعد فعلم اقتصارهم على المعنى ولانه
يجوز التعبير بالعجمية بالاعجمي فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله ع رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها
ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ولان الاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل
الفقه الى الافقه ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات
ربما استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو قصر
عن المعنى والتقدير خلافه اقول اختلفوا في جواز نقل الحديث بالمعنى بغير لفظ الرسول ص بما يدل على معناه
فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل
في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل في الجلاء
والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر
ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول انا نعلم بالضرورة
ان الصحابة الذين رووا عن الرسول ص هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون

عليها

عليها بل بقيت محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان تلك الالفاظ
التي خاطبهم الرسول ع بها على ادائها بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى
دون لفظ الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظه ع العربية بالفاظ
عجمية مفيدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها
العربية اقل مما بينها وترجمتها العجمية وفيه نظر لمنع من الاولوية وذلك لان الترجمة العربية يقتضي اعتقاد
سامعها انها من الفاظ النبي ص وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول
فقوله ع رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه
انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوايد اللفظ
ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول ع بلفظ نفسه لجاز
للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول ع يستلزم اولوية جواز تبديل لفظ
الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام
الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظ او عن تركيبه فاختل معناه فكذلك
الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه
والجواب عن الاول ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان
بغير لفظه وكذا الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه يودي كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه
ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة
للاصل والتقدير خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن
الاصل وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرايط يمتنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله
في الشرط الثاني والنقصان عطف على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره
عن المعنى يتضمن ذلك قال البحث العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس قبلت
لامكان ان ذكر النبي ص لها مرة واسقطها اخرى وان اتحد المجلس كان الثاني في عدد لا يمتنع ذهولهم عنها لم تقبل الزيادة

وكذا لو كان اضبط او ان تساويا قبلت ان لم يغير الاعراب فان السهو على جمع اظهر من توهم السماع لما لم يسمع الاكثر بقول الثاني اني انظر بعد التلفظ فلم تاتت بغيره فالترجيح وكذا ان غيرت المعنى اكثر اذا روى اثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه دخل البيت وروى اخر انه دخل البيت وصلى فيه او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال الاخر انه قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجائز ان يدخل تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يهمل الاخر نقل الصلوة وكذا الجواز ان يقول في مجلس عقيب السوال عن البحر هو الطهور ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس اخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض له مفقود اذ ليس الا امساك الاخر عن الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه واذا اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة عددا لا يجوز ذهولهم عما يضبط الواحد لم تقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه وانه قد سمعها من غير الرسول وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها ان نفوا الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب النافين وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم يغير الاعراب لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهم فيما لم يسمع انه سمع الا ان يقول الثاني اني انتظر بعد تلفظه بالمتن لغير الاصل المزيد عليه فلم يات بغيره فيتحقق التعارض ووجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر وقال الاخر ادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغاير للاخرى ووجب ويجب الترجيح والعمل بالراجح منهما قال المقصد العاشر في القياس

المقصد العاشر في القياس وفيه فصول الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه اقول لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا للنظام من المعتزلة وجمهور الامامية وسياتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه واحكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المصنف انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشي الى غيره يقال عديته فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة وبالقياس الفاسد ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده فان قلت تعريف الشي بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منها الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما الى القياس دار ولان اللفظ في ان العلة للتعدية وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقيد الحكم بالاتحاد زايد مع ان فيه ابهاما لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التعرض في الحد للمقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم

مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر وادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر

الاعراب

القياس

رسما لان تحصيل علم الاصل والفرع متعذر بخلاف تحصيل حكم وتحصيله

ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود
على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث وصف احدهما بكونه
اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة وجودية وذلك ملزوم لكون الموصوف بها موجودا
وان كان ذلك الظن فاسدا فكان لفظ المعلوم احسن وامنع وابعد عن الوهم الفاسد واما
قال حمل معلوم على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لولاه لكان
اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل لمجرد التحكم والتشهي وذلك ممتنع
وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الآخر التشريك بينهما في
الحكم وحكم الاصل المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال
بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على
الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان الجامع بين الاصل
والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون
وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما لان الجامع قد
يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل
مثلا غير طاهر فلا يصح الصلاة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قال في الصبي
غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى الحكم
والصفة وفي قوله عنهما اخرا عائد الى الاصل والفرع والمصنف قال ونفيهما عنه بوحدة الضمير والمذكور
في المحصول والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه قال واعترض بان كر ثبوت الحكم والاثبات ان اريد
بهما معنى واحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم لهما ليس بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل
آخر ولان القياس فرعه ولان القياس اعم منه لان الصفة قد تثبت بالقياس كما يقال الله تعالى
عالم فله العلم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الحكم او الصفة او نفيهما اقسام
الجامع فلا تذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد

اقول اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور بوجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين
على الآخر ان كان اثبات حكم احدهما للآخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما
تكرارا من غير فائدة وان كان معنى آخر فلا بد من بيانه وبتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد
القياس لان ماهيته تتم دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم
لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فان القياس متفرع على ثبوت
الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس فيلزم الدور الثالث انه غير جامع لان القياس كما يثبت
به الحكم ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد والقياس
اعم من الشرعي والعقلي وح لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة تندرج في الحكم قلنا
فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون تكرارا من غير ضرورة لان الصفة ح احد اقسام
الحكم فيكون الحد اما ناقصا او زائدا الرابع المعتبر في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين
الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسام
واقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع اذ بها
يمتاز كل واحد منها عن باقيها خارج عن ماهية الجامع لتحققه من دونها فلا تذكر في تحديده والا
لوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك الخامس كلمة او موضوعة
للابهام والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري
انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بانتقاضه
بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض
حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر
لم يكن شرطا له بنذر الاعتكاف صائما قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا في نفس الامر
لم تكن شرطا له بنذر الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلاة والفرع هو الصوم وحكم الصلاة انها ليست
شرطا للاعتكاف وهو الثابت في الصيام نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم

فيه نظر لاحتمال التجريد واجيب بان الفاظ المحتمل لا يجوز في التعاريف

لان علة حكم الصلاة التي اجلها لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر هو كونها ليست شرطا له
حال النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا واجاب بان
تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله
وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون جزءه فلا يعرف به واجاب
المصنف في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الواحد
عليهما وعن الثاني ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز آلة يشرب بها الماء والكرسي
ما يجلس عليه وفيه نظر اما الاول فلان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز
عنه في التعريفات على انه لم يات بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع
محال واما الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريفه ط وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس الفاسد

قال البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء
عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان
لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يكن
القياس علته ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فيبقى الاصل
اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق وفرع في المتنازع والعلة بالخلاف وتسمية
العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل
غير مؤثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع فيه وهو اولى لان الاول
ليس متفرعا عن الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع
على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل
الخلاف اصل للحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل فرع والبحث ههنا في اصطلاح الفقهاء

اقول لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس
لا مجازا بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كانت اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم

اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فههنا ان يكون الاصل عبارة عن محل
ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو
التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب
الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما فخر الدين في المحصول والمصنف
اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما تفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما يتفرع عليه ذلك الشيء
ونفس الحكم المطلوب اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع
على تحريم الخمر لم يمكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ
عليه وينبغي تقييد ذلك الغير بما يشاركه النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر امكان انفكاك كل
واحد منهما الخمر وتحريم النبيذ عن الاخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية
الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا بهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر او
بدليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا
ان النص ورد على تحريم الخمر لا لخصوصه بل لامر شامل له وللنبيذ لم يمكن تفريع النبيذ على ذلك
النص تفريعا قياسا وح لا يكون النص اصلا للقياس ولما ظهر فساد هذين القسمين بقي
كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة ذلك الحكم
كالاسكار فيه واذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق وفرع في محل الخلاف واما
علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم
ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علته من غير اصلا
فقد توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وذلك مؤذن
بكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونه فرعا على ثبوت الحكم لا يوجب
افتقار العلة الى الحكم وكونها فرعا عليه واستغناء الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه
عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا

ثبوت ذلك الحكم فيه قياسا والا عكس اي يمكننا ان نحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم فيه فقط
توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دليل واضح على تفرع الحكم على العلة
في محل النزاع وينبغي ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية
محل الحكم المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل له لا اثباته عليه
وليس المحل مؤثرا في الحكم ولان تعلق المؤثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال لان المؤثر
موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر هذا فاعلم ان
لكل من قولي المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في محل الوفاق
اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل اصل الحكم المطلوب
اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل عليه وهو قول المتكلمين
واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محله فكان محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا
وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة
فظ لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص
عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف
يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو محال عندهم لذلك واما الفرع فعند
الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم المطلوب
اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر
انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق
لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل من اصل القياس لانه اصل للحكم الحاصل
فيه الذي هو اصل القياس واصل اصل الشيء يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه محل
للحكم الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه
فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاتية

انما هي في مصطلحات الفقهاء من ان الاصل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ
واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور
وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه وسيجيء تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى واما الحكم
فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال المذكور ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة
التي هي الوجوب ومقابلاته او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما ان لم نقل
بالقياس في غيره كالعقليات واللغويات قال البحث الثالث في ابطال الاحتجاج لا نمنع
الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين البصري
ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كانت حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما
في غير هذين فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به
علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ع ستفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون
الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلام فان المعلوم من قول الصادق والباقر والكاظم
عليهم السلام انكاره ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب
صوم اخر شهر رمضان وتحريم اول شوال وايجاب الوضوء من النوم والبول دون المذي ولان اكثر
الصحابة منعوا منه قال علي ع من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال لو كان الدين
يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره للعمل به متواتر وقال ابو بكر
اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي
فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن
عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم ولم ينكر عليهم احد
اقول اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا على طرفين وواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري

والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم من خص الاستحالة بشرعنا
ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة
واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى ره واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه
الجمهور مطلقا والقاشاني والنهرواني في صورتين احديهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها او بصريح
اللفظ او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من الاصل
كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو اختيار المص
ط ومنع منه السيد المرتضى ره وجماعة مطلقا لعدم ما يدل على وجوده عقلا وشرعا واخرون
لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المص ط لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا
انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت
شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريمه الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء
فقيسوا عليه كل ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول واستحسنه
كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع
سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقايس
قائل على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس
كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول ع المتمكن من اخذ الاحكام من الوحي المفيد
للقطع الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس
ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي الرابع قوله ع ستفترق امتي على
بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم الحديث وفيه نظر لاختصاص
الذم فيه بالقائسين الموصوفين بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلث الى التسع الخامس
اجماع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر والصادق
والكاظم عليهم السلام انكاره وذم العامل به السادس ان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات في الاحكام

واتفاق المختلفات فيها وذلك يمنع من القياس اما الاول فظ فان الشارع شرف بعض الازمنة
والامكنة على غيره منها مع تساويهما في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى و
اذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم
اخر شهر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء
مع اختلافهما في الحقيقة واسقط الصلوة والصوم عن الحائض واوجب عليها قضاء الصوم دون
الصلوة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر الى وجه العجوز الشوهاء واباح النظر الى وجه الجارية الحسناء
واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق
بين المختلفات فيه كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل
به فيتحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي ع من قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم
فليقل في الجد برايه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمع من تراب او طين يعلو الارض والتقحم التقدم
والوقوع في اهوية يقال اقحم الانسان وهو رميه بنفسه في اهوية او وهدة وقال ع لو كان
الدين بالراي او يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره للعمل بالقياس
متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم
واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برايهم فضلوا
واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من
جهته اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله ص فان جاءك
ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس
يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قستم
في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان
اجماعا واما الثاني فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وبخبر معاذ وبقوله ع ارايت لو تمضمضت ارايت لو كان على ابيك دين والجواب المراد

بالاعتبار الاتعاظ لانه حقيقة فيه وسياق الآية يدل عليه وخبر معاذ نقل فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فقال بل ابعث الى ابعث اليك وعن الجرجاني ان المراد التمثيل لا القياس لانه
ممنوع منه بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه تنبيه على العلة فيهما مع انهما جزء واحد
لما بين ان القياس الشرعي حجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض به الخصم وهو
من وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر
بالاعتبار وهو مأخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر
وتسميتهم السفينة التي هي اداة العبور معبرا او العبرة الدمعة التي عبرت من الجفن مرة
والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان الاعتبار حقيقة في العبور لم يكن حقيقة في غيره
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة للحكم من الاصل
الى الفرع فيكون مأمورا الثاني انه عليه السلام بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب
الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد قال اجتهد
برأيي فاقره النبي عليه السلام على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله
ورسوله فاجتهاد الرأي لا بد من رده الى الاصل والا لكان مرسلا والرأي المرسل
غير معتبر فيكون هو القياس الثالث سأل عمر النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال أرأيت
لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه شبه قبلة الصائم من غير ابلاج بالمضمضة
من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الآخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل
على ان الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية
المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود واذا كان ذلك
قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التأسي بالرسول عليه السلام واما ثانيا
فلان قوله أرأيت خرج مخرج التقرير فلولا ان حجية القياس كانت متقررة عند عمر لما حسن
ذلك اذ لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك الرابع قوله عليه السلام للخثعمية

لا يعتقد ـ

للخثعمية

اي آلة العبور

فرو بردن

يكون هو

بما تقدم متقررة عند عمر لما حسن

لما قالت له سائلة يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج
ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو
عين القياس والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار في الآية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة
فيه بدليل قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام لعبرة والاصل في الاستعمال
الحقيقة وليس حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وبتقدير الاشتراك يجب
حمله على الاتعاظ بدلالة صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
ولو كان المراد به القياس الشرعي لبقي تقدير الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم
المناسبة لكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين
ارادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد الاعتبار
فيحمل على قياس منصوص العلة او ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب
القاشاني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي
انه لما قال معاذ اجتهد برأيي قال له النبي عليه السلام بل ابعث الي ابعث اليك ولا يمكن
الجمع بينهما لورودهما في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نم انه اراد القياس لان الاجتهاد
استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او التمسك بالبراءة
الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل انما ذكر ذلك للتمثيل لانه عليه السلام
ممنوع من العمل بالقياس بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما
تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة
ولانه عليه السلام قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت الحكم
في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب ولا تقل لهما اف فانه يدل على تحريم الضرب كذلك

فهو حـ

فی الصورة الاولی فان المضمضة والشرب یلزمهما امر واحد لا بد منه فیهما مقدمة لهما وهو
وضع الماء فی الفم جنس للقبلة والجماع لازم بعدهما فکانت نسبة المضمضة الی الشرب
اقرب من نسبة القبلة الی الجماع ولما لم یثبت لها حکم الشرب بطریق الاولی ان لا یثبت
للقبلة حکم الجماع وهذه الدلالة تقول بها سواء قلنا انها قیاس او لم نقل سلمنا لکنهما منقولان
بطریق الاحاد فلا یجوز اثبات حجیة القیاس الذی هو اصل من اصول الاحکام لو صح بهما
قال اما اذا نص علی العلة ثم علی وجود تلک العلة فی الفرع فان الحکم یتعدی الیه اذ لولاه
لوجد المقتضی مع انتفاء معلوله وهو بط ولا یمکن ان یکون العلة ما نص الشارع علیه مخصصا بمحل
الوفاق والا لم تکن العلة تامة وقیاس الضرب علی التأفیف لیس من هذا الباب لان الحکم
فی الفرع اقوی اقول هذا اشارة الی مسئلتین وقع الخلاف فیهما الاولی اذا نص الشارع
علی علة الحکم هل یکون کافیا فی تعدیة الحکم بها من محل الحکم المنصوص الی غیره من المحال التی
علم وجود تلک العلة فیها من دون ورود ما یدل علی التعبد بالقیاس قال النظام نعم وهو
مذهب احمد بن حنبل والقاشانی والنهروانی وابی بکر الرازی من الحنفیة والکرخی واکثره
الاستاد ابو اسحق واکثر الشافعیة والجعفران وبعض الظاهریة وقال ابو عبد الله البصری
انه کذلک ان کان العلة المنصوصة علة التحریم او کراهیة واما اذا کانت علة لوجوب او
ندب لم یکف فی تعدیة الحکم الی غیر محلها واختار المص الاول واحتج علیه بانه لو لم یتعد
الحکم من الاصل المنصوص علی علته الی غیره من المحال التی وجدت فیها لزم وجود المقتضی
اعنی العلة التامة مع انتفاء معلولها والتالی بط قطعا فکذا المقدم والملازمة ظاهرة لا یقال
لا نم لا یجوز کون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق کاسکار الخمر فی قوله حرمت الخمر لاسکاره
وح لا یلزم تعدی الحکم الی غیره من المحال لامتناع حصول خصوصیة اسکار الخمر لغیره لانا نقول
ان ذلک خلاف المقدر اذ التقدیر ان الوصف المنصوص علی کونه علة للحکم قد تحقق فی غیر محل
الوفاق والوصف المقید بخصوصیة محل الوفاق شیء هو لا یتحقق فی غیره فالنص علی کونه

علی العلة

العرض حـ

علی العلة بل هو انما حب وهو خلاف فی احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لکونها
مسکرة یحتمل ان یکون العلة الاسکار مطلقا فیفید جواز القیاس وان یکون اسکار الخمر
بحیث یکون اضافته الی الخمر معتبرة فی العلة فلا یجوز القیاس الا بامر مغایر واذا کان هذا
القول محتملا للامرین علی السواء لم یدل علی احدهما تعیینا لعدم دلالة العام علی الخاص والجواب
ان العرف یسقط هذا القید عن الاعتبار فان کل عاقل عارف بالوضع یفهم من قول القائل
لولده لا تأکل هذه الحشیشة لانها سم منعه من اکل کل حشیشة تکون سما فیکون فی الشرع
کذلک والا لزم النقل ولان علة الحکم لا بد وان یکون منشأ الحکمة وکون الاسکار
قائما بمحل لا مدخل له فی ذلک فیحصل ظن عدم اعتباره وکون مطلق الاسکار هو العلة ولان
ما ذکره انما یرد علی هذه العبارة فلو قال علة تحریم الخمر الاسکار ارتفع الاحتمال المذکور
الثانیة تعدیة التحریم من التأفیف الی الضرب وغیره من انواع الاذی الزائدة علی اذی التأفیف
متفق علیه بین الاصولیین لکنهم اختلفوا فی انه هل هو بالقیاس ام لا فقال قوم هو قیاس
وسموه جلیا وقال قوم اخرون انه لیس بقیاس بل العرف نقله عن موضوعه اللغوی الی
المنع من انواع الاذی احتج الاولون بان دلالة تحریم التأفیف علی تحریم الضرب اما ان
یکون بحسب اللغة وهو بط بالضرورة او بحسب العرف وهو بط لانه یلزم النقل المخالف للاصل
ولانه لو ثبت هذا النقل لم یحسن من الملک المستولی علی عدوه ان ینهی عن الاستخفاف
به عند امره بقتله والتالی بط قطعا فکذا المقدم وح یتعین کون الدلالة بالقیاس وفیه
نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان کان ما یندرج فیه الدلالة الالتزامیة منعنا بطلانه
لظهور صحته وان کان ما لم یندرج فیه لم یلزم من انتفائهما وانتفاء النقل تعین دلالة القیاس
لکون اللفظ دالا علیه بفحواه وهی دلالة الالتزام احتج الاخرون بانه لو کان قیاسا لما قال
به نفاة القیاس والتالی بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولانه یقول من منع من العمل
بالقیاس لم یتوقف دلالة تحریم التأفیف علی تحریم الضرب وذلک موذن بکون تلک الدلالة

لیست من جهة القیاس واجیب عن الاول بان النظام یمنع من القیاس الظنی مثل هذا
وما جری مجراه وانما منع بعض الناس من القیاس الظنی وح یکون اللازم من
القول به والمنع من القیاس الظنی ان لا یکون قیاسا ظنیا ولا یلزم من ذلک ان لا یکون
قیاسا فی الجملة او قیاسا یقینیا وعن الثانی انه منع الشارع من العمل بالقیاس انما یتصور
فی القیاس الظنی اما القطعی فلا واعلم انه یفهم من عبارة المصنف طاب ثراه هاهنا اختیار کون هذه الدلالة
من القیاس لانه قال وقیاس الضرب علی التأفیف وقال قبل هذا البحث عند اختیاره کون
هذا النوع من منصوص العلة حجة وکذا قیاس تحریم الضرب علی تحریم التأفیف وح یکون
معنی قوله لیس من هذا الباب انه لیس من باب القیاس المختلف فیه قال الفصل الثانی
فی طرق العلة وفیه مباحث الاول لما ثبت ان القیاس حجة لا مطلقا بل فی موضعین احدهما
ان یکون الفرع اقوی والثانی ان ینص الشارع علی العلة انحصر طریق التعلیل فی النص والنص اما
القاشون طرقا اخری نحن نبین ضعفها ان شاء الله تعالی والنص اما ان یکون قطعیا فی دلالته
علی التعلیل مثل لعلة کذا او لسبب کذا او لمؤثر کذا او لموجب کذا او من اجل کذا واما ان یکون
ظاهرا وهو مثله اللام لکذا والباء بکذا وان انه کذا ویزداد قوة التعلیل مع الاجتماع مثل لعلة
کذا واما بالایماء کما اذا وقع جوابا عن السؤال کما لو قیل یا رسول الله افطرت فیقول علیک
الکفارة فانه یفید ظن وجوب الکفارة بالافطار وکما اذا ذکر وصفا لو لم یکن مؤثرا لم یکن
له فائدة کما روی انه امتنع من الدخول علی قوم عندهم کلب فقیل له انک تدخل علی بیت
فلان وعندهم هرة فقال انها لیست بنجسة انها من الطوافین علیکم والطوافات فلو لم
یکن لکونها من الطوافین اثر فی التطهیر لم یکن لذکره فائدة وکتقریره علی وصف الشیء
المسئول عنه کقوله اینقص اذا جف قیل نعم فقال فلا اذن وکتقریره علی حکم ما یشبه
المسئول عنه وتنبیهه علی وجه الشبه فیعلم ان وجه الشبه هو العلة کقوله ارأیت لو تمضمضت
بماء ثم مججته بنبه بهذا علی عدم افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطلوب فیهما وکالفرق

وبعبه

بوصف صالح للتعلیل کقوله القاتل لا یرث الفارق بین الاولاد وکقوله اذا اختلف
الجنسان فبیعوا کیف شئتم مع نهیه عن بیع البر بالبر متفاضلا فانه یدل علی ان اختلاف
الجنس علة فی الجواز وکنهیه عما منع الواجب واعلم ان الایماء یدل علی العلیة ظاهرا وان لم یکن
مناسبا کاستقباح اکرم الجاهل واستخف العالم قال اختار المصنف کون القیاس
لیس حجة فی الشرع الا فی صورتین احدیهما ما کان الفرع اولی بالحکم من الاصل کقیاس
تحریم الضرب علی تحریم التأفیف وثانیتهما ما کانت علة الحکم فی الاصل منصوصا علیها من الشارع
انحصر طریق التعلیل عنده فی النص واما الذین قالوا بحجیة القیاس مطلقا فاثبتوا علیة الوصف
للحکم بطرق اخری ذکرها طاب ثراه وبین ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما کانت دلالته علی علیة الحکم
ظاهرة ای راجحة سواء کانت قطعیة او محتملة اما القاطعة فما کان صریحا فی الدلالة علی العلیة
مثل حرمت الشیء الفلانی لعلة کذا او لسبب کذا او لمؤثر کذا او لموجب کذا او لاجل کذا فان
کل واحد من هذه الالفاظ الخمسة یدل علی العلیة دلالة قطعیة واما ما لیس قطعیا بل راجحا ظاهرا
فی العلیة مع احتمال عدمها فمثله اللام والباء وان اما اللام فقد یکون علة غائیة کقوله تعالی
وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون وقد یکون مؤثرة مثل قوله تعالی اقم الصلوة لدلوک
الشمس ومنع قوم من کون اللام للتعلیل بدلیل حسن قولهم حرمت کذا لعلة کذا ولو کان
اللام مفیدا للتعلیل لزم التکرار وتعلیل الحکم بعلته البعیدة وکقول الشاعر لدوا للموت وابنوا
للخراب ویستحیل کون الموت والخراب غرضا او موثرا ولانه یقال اصلی لله ویستحیل
کون ذاته تعالی غرضا واجیب بان اهل اللغة نصوا علی کونها للتعلیل واستعمالها فی غیره
لا ینافی النص المذکور لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ لولاه لزم الاشتراک المخالف للاصل
المرجوح بالنسبة الی المجاز واللام فی قولهم لعلة کذا للتأکید وفی الشعر یسمی لام العاقبة ای ان
مصیر الولادة الی الموت وکذا البناء فان مصیره الی الخراب وفی قوله تعالی اصلی لله ای لامتثال امر الله
او لثواب الله فحذف المضاف واکتفی بالمضاف الیه وهو کثیر فی اللغة واما الباء فکقوله تعالی فبظلم

من الذين ... مما عليهم وقوله وانك ... قبل ... لم يكن فيه ... ان فكفوا
... ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله ... قبل ... بكلمتهم ...
يوم القيمة واو ... ويتحقق ... المطلع على العلة عند انضمام بعض ... الا الفاظ
الى البعض مثل لعله كذا او لعلة كذا او لانه كذا واما ما يدل على التعليل لا بالوضع بل ... يكون
التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه اربعة الاول ان يشرع
الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي
وهو لاطم وجهه ناتف شعره يخرق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي ماذا
صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يحصل ظن ان العتق انما وجب
عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السوال يفيد ظن كونه جوابا عنه والسوال
معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان الجواب بالفاء
الثاني ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فايدة وهذا
يقع على اقسام احدها ان يقع السوال في صورة الاشكال بترك الوصف كما روي انه امتنع
من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بيت بني فلان وعندهم هرة فقال انها
ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر
في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فايدة وهذا يلحق بالنص لوجود حرف
التعليل وهو ان في قوله انها وثانيها تقريره على وصف الشيء المسئول عنه كقوله
حين سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وثالثها تقريره
على ما يشبه المسئول عنه وتنبيهه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك
الحكم كقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصايم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكنت شاربه فهم بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو الامر المطلوب
منها واعترض ... ابن الحاجب ... هذا القبيل لانه ...

وهو العلم — راى — گردن — ای فایده — ای فلا یجوز بیع

النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد له فنقض
النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة لا انا ان ذلك
تنبيه على تقبيل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك لان كون
القبلة والمضمضة مقدمة الافساد وليس فيه ما يتخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته
ان لا يكون مفطرا فكان الاشبه بما ذكره ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل
مطابقة الجواب للسوال من غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما
النقصان فلما فيه من الاخلال بالمقصود والسايل وهو عمر انما سأل عن كون القبلة مفسدة
للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد وعدمه وكون القبلة
لنفي الافساد وغير مسئول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسوال بخلاف النقض
فانه يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسوال الثالث ان يفرق الشارع
بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو
قسمان احدهما ان يكون احدهما مذكورا في الخطاب كقول القاتل لا يرث فانه قد تقدم
بيان ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل
الذي يجوز كونه موثرا في منع الارث علمنا انه العلة من نفي الارث وثانيهما ان لا يكون حكمهما
مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط
كقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر
متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع الثاني ان يكون التفرقة بالغاية
كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يقع التفرقة بالاستثناء كقوله تعالى فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التعقيد موثر في المواخذة
الخامس ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة
مناسبة بعدم

... مما ... يوقف به ... ما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا وابقاء وقولنا على
اقرب الوجوه ... ويجب ... من التعريف ... كما ... الاقرب تحصيلا
مع امكان كون الاقرب ... مع شمول التعريف له من دون القيد المذكور ...
الاصلاح ... ذلك ... الخارج عن العادة ... وثانيهما ...
العقلاء في العادات ... هذه ... مناسبة لهذا ...
واحد عادة وهذا التعريف مناسب لمذهب ... وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله
تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واذا عرفت هذا فاعلم ان المناسب
قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة يتعلق بالدنيا وبالاخرة فالاول على اقسام
ثلثة الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة
وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد
اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحدود
كحد السرقة والمحارب والنسب بشرع الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع
مفض الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع تعهد الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتغلب المجلب
للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب
وقد نبه تعالى على ذلك بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر
والحد عليه وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله يوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل
الحاجة مثل تمكن الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كان مصلحة للنكاح غير ضرورية وغير حاصلة
في تلك الحال الا انه محتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفو الذي ربما لو فات لم يحصل مثله الثالث
ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم
الاخلاق ومحاسن الشيم وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة ... تناول ... القاذورات
وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونها من اعلى المناصب ... والقدر والجمع
والرقيق نازل المرتبة والقدر
بلعبها

التعريف — والقاعدة — الفوت — تارة صحيح — المزاحمة — تحسين

بعينها غير ملايم وقد يقع معارضا ... في ... فانها ...
في العادات ... بيع ... ان ... غير معقول واما ان يكون مناسبا
لمصلحة تتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة
على العبادات ... فانها تحصل ... في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا ويكشف
البحث والتامل عن عدم مناسبته كتعليل الشافعي تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة
وقياس الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في المال اعزازه والجمع بينهما باطل فهذا
مظنون المناسبة من اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة
معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين بيعه واعلم ان للمناسب
اقساما اخرى انقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والغاية ياتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم
ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار تدل على
كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به لانه شرع الاحكام لمصالح
العباد وهذا الفعل يشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن انها الباعث له تعالى على شرع هذا
الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة
ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عايدا اليه تعالى وفاقا فهو عايد الى العبد
وليس مفسدة له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية
وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظاهر لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك
واما الثالثة وهي حصول الظن ح بان الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان
امرا مغايرا لها لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو ح والا
لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق ظن استمراره
على العدم لما يأتي في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يمشي على اصولهم اعني الاشاعرة فلان
مذهبهم ... ان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وح لا يكون

المناسب

فما يجوز ان يؤمر كقول الرجل لخادمه اكرم الجاهل واعلم ان الحكم بالتعليل في نوعين العقليين
مبني على ان الفرق ... الاتباع ... ولا نبني ذلك الوصف من ... الرابع النهي عن فعل
يمنع من فعل آخر تقدم وجوبه عليه لاجل الاخلال بالعلة في ذلك النهي كقوله لا تأمن وذلك الواجب
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة الآية فانه لولم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا للسعي
عن السعي لما ذكره في هذا الموضع جاز ... حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان اهل القياس اختلفوا
في انه هل يشترط ... الوصف ... الحكم مناسبة لترتب الحكم ...
يشترط ... ومنعه الغزالي وجماعة واختاره المصنف ... الا ولون بان الغالب في
تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من
اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل عاقل انه لم يأمر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف
العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا يتعدى مسالك الحكم وقضايا
العقل فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما
هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم يظهر احتج الآخرون
بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من
كون الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لانتفاء غير ذلك من موجبات القبح هنا
اذ الجاهل قد يستحق الاكرام بشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف ببخله وفسقه
فدل بان ترتب الحكم على الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب
عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع
عن الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافات بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد
بينا جواز اجتماعهما في الصورة المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل للاستلزام النهي
عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن الاستخفاف بمن يستحقه وهو الجاهل
في ظن السامع لانه لم يذكر ... امر باكرام ... بالجهل ولا ... امر بالاستخفاف ... العلم

والحاصل عدم ... اخرى والشمول للامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال
الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي من صفات الكمال الجامع للنواقص ولذا يقبح قول
القائل لا تكرم احدا ... يستحق الاكرام في المنهي عن اكرامهم قال المحقق
... في ابن المناسبة لا يقتضي العلية المناسب ما يفضي الى ما يقصد الغرض تحصيلا وابقاء
وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو حقيقي وغيره والحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية
فان كان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب
والعقل والدين بشرع القصاص والضمان والحد والقتل وان كان في محل الحاجة فكتمكين
الولي من التزويج لخوف فوات الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجري مجرى
التحسينات كالتنفير عن مكارم الاخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد
للمناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية في الحكمة العلية وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو
ما يظهر مناسبته ثم عند البحث يظهر خلافه اذا عرفت هذا فنقول ان المناسب لا يدل
على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا وبالخصوص على راي
الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله تعالى بالاغراض ولا يتاتى على راي المعتزلة
ايضا لتجويز ترجح احد الطرفين من المريد لا لمرجح او لمصلحة مجهولة اقول الكلام في المناسب
اما في ماهيته او في اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما انه الذي
يفضي الى ما يوافق غرض الانسان تحصيلا او ابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب النفع وعن
الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل
واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا
وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه ...
... والالم ... المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات
فان كل عاقل يدرك بالضرورة ... الاعراض النفع

اي ان كان المتعلق بالمصالح ...

اي المناسب غير الحقيقي

شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل علة شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان المطلوب عدمها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز ووقوعه لا لحاجة شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الوقت المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكر المصنف الى بيان كون المناسبة علة او لا على العلية مع احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة مجهولة وارد على من ادعى الدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا يرد لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن باستنادها خصوصا على رائه من كون الاحكام تابعة لمصالح العباد وكاف تذنيب قسم القائلون بالعلية المناسب الى ما علم ان الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره والى المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا فيها بالمحال وقد يعتبر تاثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقديم في الميراث فيقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وان اتحد تاجنسا وقد يعتبر تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلاة الحائض بالمشقة وقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كتاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين وقد يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطء في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه واقواها الاول ثم مراتب الجنس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والثاني ما علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول انما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه مصلحة لان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح المرسلة ومن المناسب ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم ... [illegible]

وقد اثر جنسه في جنسه كقياس المثقل على المحدود فان خصوص القتل ...

ذكره

الذي

مصلحة

جنس ح

في خصوص كونه قصاصا وعموم الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملائم لا يشهد له اصل كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو فرض النص وهو مردود اجماعا ومنه مناسب غير ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب يشهد له اصل معين لكنه غير ملائم بل يشهد نوعه في نوعه لا جنسه في جنسه كالاسكار المناسب لتحريم النبيذ والاول ... فيثبت بالفعل ويشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب اصول تبرء اشارة الى باقي اقسام المناسب وهي ثابتة بتقسيم الاول تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان يقال الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره اولا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه اولا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب خلاف الحال فان الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقديم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار امتزاج النسبين فيقاس عليه التقديم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما اشتركا في جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وتاثير الوصف في نوع من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع وثالثها تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واما جنس المشقة اللازمة للحائض مخالفة للمشقة ... انما هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة ح

وهو مناسب الملائم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع واحد ... اشترك فيه الخمر والنبيذ ح

الاخوة للمساواة فيها نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام الحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الجلد اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة المحرمة مقام وطئها في الحرمة فكما ان الخلوة مظنة الوطء بعد الاشتراك في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة لجنسها لمظنة الوطء والوصفان مختلفان جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان في الحقيقة ومعنى مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجة العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما ما اثر جنسه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه لعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لعلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة وقيل اعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى التحريم والايجاب وندب وكراهية والواجب ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في صلوة الفرض احق مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ثم ما تضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما يعتبر اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان الالتفات اكثر كان الظن اغلب اقوى وفي هذا الكلام ...

التي

وفي

مما

موضع نظر فان قسم الواجب الى ... غير ... وقسم الصلاة الى فرض ونفل فلزم من كون النفل ... من الواجب وكون الفرض اخص من الصلاة فيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلاة على غير الفرض وصدق الفرض على غير الصلاة الفرض ... والاول ... اقوى ... المذكورة لاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف الملائم الذي يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوى من القسم الثاني من القسمة الاولى وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه مضيقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب الجزء الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهولا لالتفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا فهو من هذه الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام الاول ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القائسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تاثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملائما ولا يشهد له اصل فهو مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن

بالاخوة المساوي فيها نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف
المنسوب الى الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض الرابع تأثير جنس الوصف
في جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في
ايجاب الجلد اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة المحرمة مقام وطيها في الحرمة
لما كانت الخلوة مظنة الوطي بعد استقر كان في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والظنان
مختلفان اذ مظنة القذف مخالفة لجنسها لمظنة الوطي فالوصف فيهما جنسية والحكم فيهما مختلف
بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا
كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به
الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما مشتركان في الحقيقة ومعنى
مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجة
العارضة كالمحال وما يجري مجريها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك
كله واما ما اثر جنسه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه
لعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة
في القرب والبعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك
بينهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة
وقيل اعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهية والواجب
ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى
فرض ونفل فما ظهر تأثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تأثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما
ظهر تأثيره في العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا ناطا به حكم
شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ثم ما تضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما
يعتبر اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان الالتفات اكثر كان الظن الحاصل به اقوى ... الكلام

موضع نظر

موضع نظر فانه قسم الواجب الى صلاة وغيرها ثم قسم الصلاة الى فرض ونفل فلزم من
كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص من الصلاة فيه نظر لصدق الفرض على غير
الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلاة على غير الفرض وقول المص واذا
الاول ... اقوى الاقسام الاربعة المذكورة للاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف
الملائم الذي يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوى من القسم الثاني من القسمة الاولى وهو ما
الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض العلماء
لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه
حيث لم يأمره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء
وطره فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه مضيقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا
غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب
الجزء الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه
وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهولا لتفاوت الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب
اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا فهو من هذه الحيثية اعني عموم كونه
مصلحيا مشعور له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا
القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار
وعدمهما الى اربعة اقسام الاول الملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم
وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القايسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل
بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدد والقتل
بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تأثير نوعه في نوعه وعموم جنس
الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو معنى تأثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس
القصاص الثاني ما لا يكون ملائما ولا يشهد له اصل ... بالاجماع مثل حرمان القاتل عن

المبرزات معارضة لا تنقيص مقتضاه [illegible] لم يرد فيه نص [illegible] المعتلات المتبرزات [illegible]
ذلك النالف ما يكون [illegible] ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار [illegible] جنسه لكن في
لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه [illegible] المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملايما
اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم ولم يشهد له اصل معين بالاعتبار [illegible] نوعه كالاسكار [illegible]
وصف مناسب لتحريم [illegible] حفاظة للعقل وقد شهد له [illegible] بالاعتبار لكن لم [illegible]
الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القايسين [illegible] الاظهر عند اكثرهم رده
وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل تال البحث الثالث في ان الشبه
ليس في الاعلى علية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم
يكن مستلزما سمي طردا وليس بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه الوصف
الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن
حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس
القريب للحكم مع ان ساير الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس علة لما تقدم من ان
اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل بجامع شبه واختلف في تعريف المناسب
الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته اولا والاول هو
المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته وقال اخرون الوصف الذي لا
يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم اولا
والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند
اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره يظن استناد الحكم اليه [illegible]
الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف
الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن كونه شبها لما تقدم في تعريفه فالمناسب
مقبول عند القايسين اجماعا [illegible]
المعمول به

اولا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد صح

اوضح

ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولا تاديهم تقالي المناسبة غيره وان مع العلة فانه
اولى بان لا يكون [illegible] قال الاخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع [illegible]
الشبهي لا يكون مناسبا مطلقا وعن الاتفاق على الاتفاق [illegible] على رده ما ليس مناسبا ولا مستلزما
له اولم يؤثر جنسه في جنس الحكم [illegible] المستلزم للمناسب او الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نم انه
مردود [illegible] العمل في [illegible] القياس في عمل الصحابة
بل التعويل فيه على قوله [illegible] يا اولى الابصار [illegible] ما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما
للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه لما ثبت
ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم رأينا ان جنس هذا
الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من ساير الاوصاف كان ميل
القلب الى استناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى استناده الى غيره من الاوصاف
واذا ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه
من ان المناسبة ليست بعلة على ما تقدم غلزومه لا يكون لزوما للعلة هكذا قال المصطفى النهاية
وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون علة لا تمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني بالمنع من احتياج كل
حكم الى علة ولازم الشيء ومنع حصر الاوصاف فيما ظهر فجاز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون
العلة مجموع الاوصاف او احد جزئيات الوصف وجواز وجود مانع في الفرع او عدم شرط فيه
والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا لكن يبقى
ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن
البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني
العكس وقد يقع في صورة واحدة كالعصير المستلزم الاسكاره للتحريم فيه وعدمه لعدمه وقد يقع في صورتين
وليس حجة لكونه موجودا في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرايط المعلول المساوي للعلة
والمحدود والجوهر والعرض والمتضايفين [illegible] والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الآخر

الدوران [illegible] ثبوت الحكم عند وجود وصف [illegible] عدمه ذلك الوصف
وذلك قد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول
الامر لم يكن حراما [illegible] وصف الاسكار [illegible] ولما زال [illegible]
بان صار خلا زال التحريم وقد يكون في صورتين كالكيل [illegible] وجود [illegible] وجوده
كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الثياب والاول اقوى لانه لا يتطرق [illegible] احتمال [illegible]
الثاني ما لا يتطرق الى الاول [illegible] في صورة [illegible] بعض المحل او شيء من
خواصه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لا فادته ظن العلية والعمل بالظن
واجب اما الاول فلان الانسان لو دعي غيره باسم فغضب ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر
ذلك مرارا غلب على الظن ان علة غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما بلغ الى العلم مع التكرار
وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد
الظن بمجرد الدوران وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل
بالظن وفيه نظر للمنع من عموم وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين
احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد غلبة الظن فوجب ان لا يكون شيء منها مفيدا
لظن العلية اما الاول فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين
المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون احد المعلولين علة للآخر وكذا اجزاء
العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دايرة مع اجزاء العلية وكذا شرايط
المعلول المساوية له فانها دايرة مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة للشروط ولا العلة والحد
داير مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون واحد المضافين داير مع الآخر كالابوة
والبنوة والحركة داير مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد
ظن العلية في صورة ما من صور الدوران لكان انما [illegible] الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح
لتحققه في غير تلك الصورة [illegible] العلية وان [illegible]

معها

فايده اعلم ان من القياس يحصل الظن العقلي لا الشرعي فلا يجوز العمل به
لان محض الظن الما خرج الشرعي بدليل الاجماع فبقي الباقي انه اثم الا القياس
العقلي القطعي الذي هو القياس المنصوص فيه عليته و بطريق الاولى كما مر

انما هو ذلك الامر الآخر او المجموع المركب منه ومن الدوران [illegible] لا يكون
الدوران المذكور بمجرده علة تامة لظن علية الوصف المدار [illegible] الثاني هو الذي هو عليه
المتقدمون وذلك لان [illegible] العلل الشرعية [illegible] لا يكون معتبرا فيبقى الطرد
بمجرده وهو مجرد [illegible] عليه [illegible] عدم افادة كل من العكس
والطرد بمجرده ظن العلة ان لا يكون مجموعهما مفيدا له قال البحث الخامس السبر
والتقسيم وهو عبارة عن عد الاوصاف [illegible] الاستقراء انحصارها فيها وسلب العلية عن كل
واحد واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل
حكم مستندا الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام او جزئي احدها او ما تركب من
بعضها او جميعها او الحكم مشروطا في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع لمانع واعلم
ان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع
الا كذا وكذا وكل واحد منهما لا تاثير له في الحكم فيشترك الحكم بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية
وقد يسمى تنقيح المناط اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا يسمى
تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم
وابطاله يستلزم ابطاله اقول اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك
والمراد به ههنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس حتى ينفي العلية عنها فتتحقق
العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثمة احتمال الا وهو مندرج
في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون فاما بهذا الوصف او بغيره وبطل
الاول والثالث فتعين الثاني فهو طريق مفيد للعلم او ابطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق
قطعي وهو المعمول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع
ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة وبطل الاول لاستلزامه ثبوت الولاية
على الصغيرة الثيب [illegible] وان التقسيم المنتشر فكما اذا

هذا يعني تعدد ترتيب اثنين يعني العلة او عدم استغنائه

الحكم صح

لم يدع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل [illegible] بتقسيم [illegible]
الربا في البر اما ان يكون معللا او لا والثاني باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل الاحكام [illegible]
بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت اذ لا قائل والكل باطل الا الطعم
فتعين التعليل به وهو [illegible] عند بعضهم لانه لما كان الغالب على الاحكام ان تكون [illegible]
ولم يظفر المجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة والنفي عن كل [illegible] كونه
علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم [illegible] العلة معلل به والعمل بالظن واجب [illegible]
الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لا يجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان
الحكم بعلية العلة ح يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزءا احدها بان
يكون احد تلك الاوصاف منقسما الى طبيعتين احدهما علة للحكم والاخرى ليست كذلك او ما تركب
من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او يكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك
الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود
في الاصل مفقود في الفرع او ان الحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات
لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف محققا وفيه نظر لما عرفت ان تطرق
الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق الحكم المسكوت
عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما قال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا
وكذا وبين كون كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون
هذا بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال
هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به
الاصل عن الفرع والثاني باطل [illegible] الفارق [illegible] ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع
فيجب تحقق الحكم فيه [illegible] الى [illegible] والتقسيم [illegible]

للتعليل [illegible] وعلى هذا [illegible] ان الحكم غير معلل اصلا وكون العلة مجموع الافراق او ما يتركب
من بعض افرادها والمركب مما به الاشتراك والافتراق [illegible]
فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته كالاجتهاد
في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه [illegible] واما تحقيق المناط فهو عبارة
عن النظر في وجود العلة المعلوم علتها مطلقا بنص او اجماع او استنباط في احدى الصور كما في
القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهو معلوم بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال

الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف
مع عدم الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع في المستنبطة دون المنصوصة وهو الاقرب
اما في المستنبطة فعلى تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن قبل علة تامة
وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة فانها كالعام فجاز تخصيصها وجوابه اما
بمنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض دفع الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة
اخرى وقيل له ذلك واما بمنع عدم الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه يحوج الى المسئلتين
فلو ساعد المستدل على انتفائه بان كان مذهبا له او للعالم تم الجواب والاقرب ان تخلف
الحكم عن العلة لا لمانع يقدح في عليتها لان العلة مستلزمة لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان
كان لا لامر فهو المانع وان كان لا لامر قدح في العلية اما النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف
فانه لا يقدح في العلة كما لو قلنا في الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك
عبدا فيعترض بالتزوج امراة لم يرها فان بين عدم تاثير كونه مبيعا تم النقض ولا يندفع بمجرد ذكره
والكسر نقض يرد على الحكمة وهو بوجودها مع تخلف الحكم كالمشقة في الحمال وهو غير وارد لان الحكم
منوط بالوصف الضابط اقول لما فرغ من ذكر الطرق الدالة على كون الوصف
علة الحكم شرع في ذكر الطرق الدالة على نفي ذلك وهي امور النقض وعدم التاثير والتلازم والقول

بل يجب ان يقول النقض هو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف فيه وذلك فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال الاخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا انه ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخلف فيها وان كانت مستنبطة يقدح كما في تعليل القصاص بالقتل العمد العدوان [illegible] يقدح في المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فان ذلك الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صور وجوده [illegible] يتحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة لما في ذلك البعض كما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية فيقول الحنفي ينتقض بازالة النجاسة كالتيمم فيقول الحنفي ينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية واما المعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ولكونه انتقالا من مسئلة الى مسئلة اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاول وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار الآن يطلب اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال اخرون [illegible] كلام المستدل [illegible]

من الاعتراضات

من [illegible] وفصل اخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل [illegible] المناظرة وان امكن القدح بطريق اخر فهو اولى الى المقصود [illegible] الطرق الاخرى وان لم يكن [illegible] في محل التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فاذن ثبت وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض بذلك الدليل الذي استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك [illegible] انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعيينها اتى بمسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض ابتداء لا يخلو حالك من امرين اما ان يعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا يعتقد فان كان الاول فقد انتقضت علتك لوجودها مع انتفاء الحكم وان كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها وثانيهما المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل اولهما وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل والحجج بالدليل الذي ذكره المعلل في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين وذهابك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع واما [illegible] النقض [illegible] المستدل خاصة اولهما والمعترض بل

يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض [illegible] وذلك تنبيه ان تخلف الحكم عن العلة لمانع [illegible] لا يقدح في عليتها [illegible] ثم وهو مذهب [illegible] العلة تستلزم الحكم [illegible] يجب ثبوته في جميع صور [illegible] خالية عن الموانع [illegible] فقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده لامر او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل [illegible] الحكم وذلك يوجب ان لا يكون علة وقال اخرون لا [illegible] الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو مح فاذا قدر [illegible] المقتضي تماما في صورة التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المط فرع النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فلم يشتمل النقض على المبيع بل حذف ونقض الباقي وهو مجهول الصفة فقد اختلف في سماعه فالاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لكونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر تم النقض والمستدل حينئذ ان بقي مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير ان فسرناه بابداء وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان ترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض [illegible] تمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم مطلقا فلا يمنع من [illegible] في التعليل [illegible]

من العلة

من العلة لانه لو لم يكن جزءا من العلة [illegible] الاخر لا غير وهي موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها [illegible] النقض و[illegible] ذلك الوصف المحذوف [illegible] الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يرخص في سفره كغير العاصي بسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فداب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم يكن الحكمة هي العلة لم يكن لايرادها والنقض عليها معنى **قال** المبحث الثاني عدم التاثير وهو بقاء الحكم بدون ما فرض علة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب استغناؤه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة اخرى لعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير شرط لامكان تعليل المتماثلين بالمختلفين اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه ايضا في المنصوصة لانها معرف او باعث فجاز كقتل المرتد الزاني ووجوب وضوء النائم المحدث **اقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم اذا بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناؤه عنه والمستغني عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لان المتكلمين [illegible] الباقي [illegible] عدم [illegible] موجودا غير قادح في

فلذا ضم اليه القيد الاخير وهو قوله وكان لوجود الفعل وجود وبهذا حق ان [illegible] العلة بالموثر
اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع مع وجوده [illegible]
اما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللة بعلة مغايرة للعلة الاولى
والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف لكن في الصورة الاولى لان العكس اعني
انتفاء الحكم لانتفاء العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل
المختلفة اما مع تغاير المحل فظاهر متفق عليه كاباحة الوطء في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك
واما مع اتحاده فمنع منه القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه اخرون مطلقا وفصل قوم
فقالوا انه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار الغزالي والمص ط اما الاول
فظ فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والارتداد عن الاسلام قد ثبت
لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا النواقض
الطهارة الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المغايرة له قد يجتمع لواحد
مع كون كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم
لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا فقيها قريبا نسيبا
احتمل ان يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة والفقه خاصة والقرابة خاصة ومجموعها ومجموع
اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقه خاصة ينافي كون الباعث
غيره اوكونه جزءا من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين
فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لابد وان يكون لامر وراء المناسبة
والاقتران لاشتراكهما بينهما فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة
وح يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة له
قادحا في عليته وهو المدعى واعلم ان العكس لغة رد اول الامر الى اخره واخره الى اوله واصله
شد راس البعير بخطامه الى ذراعه قال الثالث القلب فهو تعليق نقيض الحكم على العلة

مع اتحاد الاصل وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلية لامكان
تاثيرها في شيئين وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لا ما نحن فيه وحدة جوزه اخرون لامكان
تنافيهما في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يكون فيه وجود العلة في الفرع
والاصل لان اصلهما وفرعهما واحد لكن تلك [illegible] حكم القالب في الاصل وقدح تاثير العلة
فيه بالنقض وقلب عليه اذا لم يناقض الحكم ثم القلب قد يذكر للتعليل لاثبات مذهبه كقول
الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف
بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان
مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكر لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي
المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض
فلا يتقدر بالربع كالوجه واما ضمنا كما يقال في الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض
كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فيلزم من نفي خيار الرؤية
نفي البيع اقول هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف
وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل
المقيس عليه بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد ذلك الى اصل اخر لكان حكم ذلك
الاصل الاخر ان كان حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل
لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في
الاصل الاخر لانه لم يستفد منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس
الاول نقضا على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون
الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه اخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي
علقه القالب على علة القائس اما ان يكون اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القائس
اولا فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين

اى لا يمكن اجتماعهما

غير متنافيين وان كان الثانى امتنع اجتماعهما فى الاصل [illegible] تشرطا اتحاده واحد من الحكمين
غير متنافيين لذاتيهما فجاز اجتماعهما فى الاصل وان كان [illegible] واصلا لكن يستحيل اجتماعهما فى الفرع
لدليل منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الجامع فى الفرع يستلزم ان يقتضى احد الحكمين اولى
من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه وذلك يقتضى
امتناع حصولهما معا فى الفرع لقيام الدليل عليه وكذا حصول احدهما دون الاخر ترجيح من غير
مرجح وهو ممنوع واعلم ان القلب معارضة لان المعارضة عبارة عن اقامة الدليل على نقيض حكم
المستدل والقلب كذلك الا انه يمتاز عن غيره من المعارضات بامرين احدهما انه لا يمكن
الزيادة فى العلة بخلاف سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة فى الاصل
والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى هذا للمستدل
الجواب بمنع حكم القالب فى الاصل وان يقدح فى تأثير العلة فيه اما بالنقض او بعدم التأثير
او القول بالموجب ان امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافى حكمه وان قلب قلبه
اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم فى القياس الذى اثبته المستدل لان قلب القالب
اذا افسد بقلب الثانى سلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يكون يذكر القلب
لاثبات مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعنى القائس فالاول مثل ان يستدل الحنفى
على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة
فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران
فى القياس والقلب لا يتنافيان فى الاصل اعنى الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس
قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان فى الفرع اعنى فى الاعتكاف لدليل وهو
الاجماع على انه حتى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم و[illegible] يكون الجمع بين كونه ليس قربة بنفسه
ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذكور وكل من القائس والقالب قد تعرض فى دليله للتصحيح به
الا ان القائس [illegible] الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار الى عدم [illegible]

حرفا واحدا

صرحا بوا ان اللازم [illegible] وقد يكون لا يصح للمستدل لان القالب [illegible] وقد ينصب حكمه صريحا وقد يكون بحكمه
بان [illegible] من لوازم مذهب الخصم [illegible] المعلوم [illegible] الا انقطاع اى لازم
من لوازم مذهبه يوجب [illegible] القاعدة الاول مثل ان يستدل الحنفى على وجوب مسح ربع الراس
بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكفى فيه اقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب
ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه فهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما
حصلا فى الاصل المقيس عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع
لكنهما متنافيان فى الفرع اعنى مسح الراس لاتفاق الشافعى وابى حنيفة على نفى غيرهما من
الاقسام المحتملة والثانى مثل قول الحنفى فى بيع الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض
كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد
خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين فى الاصل اعنى النكاح لانه قد اجتمع
فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما فى الفرع اعنى البيع لان فساد خيار الرؤية
فيه ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور قال البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم
الدليل مع بقاء النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع
او ملزومه كما اذا قال قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى وجوب القصاص فيقول المعترض
اقول بموجب ما ذكرت لكن عدم المنافات لا يلزم منها وجوب القصاص والثانى ان
يستنتج ابطال ما ظنه مأخذ الخصم مثل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل
اليه فنقول اقول بموجبه ولا يلزم المط فانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود
جميع الشرائط والمقتضى الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت
قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الوضوء قربة فنقول اقول بموجبه وامنع من ايجاب النية
فى الوضوء اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول
بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اخذه المستدل

فيبطل الفرق
سند الجمع

ولا وجود له فى الفرع فيرجع حاصله الى [illegible] عن الاصل عن الفرع [illegible] الجمع بينهما فهو الحنفى
سؤال الفرق مبنى على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين [illegible] على القول بذلك [illegible]
جميعا اما من جواز تعدد علل الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سؤال الفرق [illegible]
فى الاصل لان ما بداه المعترض من الوصف المناسب للحكم فى الاصل المنفى عن الفرع [illegible]
تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا [illegible]
وجود المعنى الذى له مدخل فى التاثير فى الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافى كون الوصف [illegible]
عن ذلك المعنى الذى اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا
كانت واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة فى الفرع كما تقدم لم يتوقف
على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظ ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد
مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد
الاحكام بل هى متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغاير لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد
الزانى سقط قتل الردة وبقى قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول بعضها
قبل بعض فيكون المؤثر فى الحكم السابق منها خاصة ولا يكون للاحق منها اثر البتة وثالثها
انه يجوز اشتراك تلك العلل فى امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد
منها ورابعها انه يجوز اشتراط استقلال كل واحدة منها بالعلية بعدم اقترانها بغيرها منها
فاذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقى كل واحد منها جزء العلة و
استضعف المص هذه الاجوبة اما الاول فلان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل
فيه التعدد وليس فى اجتبين بحيث يكون مباحا باحدهما محرما بالاخرى والزانى بالاسلام ليس
الحد بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون محرما باحدهما مباحا
بالاخرى بل واجبا فى بعض الصور كما فى الصلوة فى الدار المغصوبة وكما فى الاكل عند تضيق وقت
الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا [illegible] الاخلال بالصلوة الواجبة [illegible]

الحكم

اى لا يكون القتل بوجهين بان يكون كل واحد منهما [illegible] لنوع من الاباحة قلت لا يمنع ان يكون الشى
مباحا لا بقول الشارع للمكلف [illegible] هذا الفعل ولا تعاقب عليه [illegible] وبه المعنى لا يتحقق الا
مع اتحاد المحل [illegible] يقتضى التحريم والمنع [illegible] وليس شرط الحرمة كون الشى حراما من جميع جهاته اذ الظلم
محرم [illegible] حادث وعرض [illegible] مثلا وحده ذاته وعرضية وكونه حركة لا مدخل له فى ذلك وفيه نظر
فان المدعى لم يدع ان الفعل ذو جهتين احداهما يقتضى الاباحة والاخرى يقتضى الحرمة بل ادعى انه محل
علتين يقتضى كل منهما اباحته وهو ظ فان [illegible] قتل الزانى يوجب استلزامه انزجار الناس عن
التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن الكفر وتأكد الشريعة فى الاستقرار
على الاسلام واما الثانى فلانه خلاف الفرض اذ المفروض اقترانها واجتماعها دفعة واحدة
فرض سبق احديهما على الاخرى ينافيه وقد ذكر الغزالى لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت
الرجل وزوجة اخيه رضيعة دفعة واحدة بان اخذ لبنهما جميعا وجر فى حلقها فانه يصير الرجل
الواحد خالا وعما لها دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل فى التحريم وحسن منه ما لو
ارضعت اخته من امه بلبن اخيه من ابيه صبيته فانه يصير عما لها وخالا دفعة واحدة واما الثالث
فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة لخصوصه
للحكم المذكور والقول بعلية المشترك بينها على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان ما نعا من
علية اقسامه والا اثبت المط من اجتماع العلل الكثيرة وهى ذلك المشترك واقسامه على الحكم الواحد
واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيره فلان الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد
من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافى الاجماع فيكون
باطلا وجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة فى الاصل والفرع وسياتى فى باب
الاعتراضات قال الفصل الرابع فى شرائط الاركان وفيه مباحث الاول
يشترط فى حكم الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع به فى ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان لا يكون حكمه عقليا
لان البحث فى القياس الشرعى لا العقلى وهو [illegible] لازم لجواز استفادة حكم الاصل الى العقل واستثنا والعلة

حكما الدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وانما تنحصر المطالبة لو فرض كلام المستدل منقطع
لظهور كون ما نظر من الدليل غير متعلق بمحل النزاع وليحصل في ثلثة الاول ان يذكر المستدل
دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او ما يلازمه والحال انه لا يكون كذلك كما لو قيل في القتل
بالمثقل تفاوت الآلة لا يمنع وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجبه وذكرت
من الدليل وهو ان ذلك التفاوت لا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب
القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزومه الموقوف
على وجود المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم
انه يبطل ماخذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة
لا يمنع من وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب
القصاص فانه لا يلزم من انتفاء مانعية التفاوت في الوسيلة انتفاء جميع الموانع منه ووجود
جميع الشرائط التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله
ويقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في
الوضوء بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهي الوضوء قربة فيقول
المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع ما ذكرت من ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية
فيما ثبت قربة غير ملزوم للمدعى وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة وهي قضية غير مشهورة
ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب قادحا في العلة
لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا تبين عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد
حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يبين لزوم محل النزاع
لمدلول دليله كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه عن المذكور
فان ثبت بالدليل كونه غير ... لزم ... وكذا في الثاني ... يوافق المعترض على تحقق المقتضي

وارتفاع

وارتفاع سائر الموانع وتحقق الشرائط في محل النزاع اذ تبين كون التفاوت
في الوسيلة غير مانع ... لزم ... وفي الثالث ... ان يقول الحذف لاجل ... تقدمه
الدليل ... وللمعترض ... لاغنى الكبرى وحدها فلا يسمع منه القول
بالموجب مع بقاء النزاع **قال** الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا
جوازه في المنصوصة ... والمستنبطة ... لتعدد الاحكام ... لو اسلم زالت اباحة
قتله ... دون ... على ... المشترك او ان استقلال كل واحد
مشروط بانفراده ضعيف لان ابطال الجماد شئ واحد ليس في اجتين بحيث يحل ...
ويجزم بالاخرى والسابق مثل لغرض الاقران والمشترك باطل لان كل واحد بخصوصيته
علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة من
غير شرط **اقول** سؤال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا
انه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا فلهذا رده بعض
الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية
الوصف في الاصل والذي قبله اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان فذهب مشايخ ... ذهب
الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لانه والمقصود منه واحد
الفرق ومنع المعارضة في الاصل ابداء وصف يصلح ان يكون علة للحكم مغايرة لما علل به
المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت
فيه فان كلا منهما يصلح ان يكون علة الحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص
في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومنع المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي
نقيض الحكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود ما يمنع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان
تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على نحو طرق اثبات المستدل كون الوصف
الذي علل به الحكم علة له واذكره ... الثابت ... في الاصل ... الا بتير

وجود الحرج في الفرع [illegible] البيع فيكون [illegible] وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجامع
معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس [illegible] العلة ان الحديث [illegible]
والا لزم التعليل [illegible] الاصل البعيد [illegible] وان لا يكون دليل الاصل
شاملا للفرع [illegible] مرجح وان [illegible] تعليل حكم الاصل بالجامع [illegible]
واما عند القائلين [illegible] وان لا يتأخر
حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتأخر عن الوضوء لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به
عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة
وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم
الاصل فان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف
كما تقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي
يقول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث لا العبودية فان
سلمت العلة بطل الحاق العبد به والا منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك
عن عدم العلة او منع الحكم في الاصل كما تقول في ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح
كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي منع وجوب التعليق في الاصل فان صح المنع بطل
الالحاق والا منعت الحكم في الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم في الاصل او
منع العلة [illegible] قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم
وان غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس لا تخرج عن شرائط هذه الاركان
فمنها ما يعود الى الاصل وهو على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول
فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل
في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكما شرعيا ان كان القياس
شرعيا اما عند [illegible] لان جميع الاحكام [illegible] التيمم [illegible]

وبالاستدلال

الثاني

فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع [illegible] القياس عقليا لا شرعيا
والمعترض فخر الدين [illegible] ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف
المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع فلو قدرت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل
[illegible] ان يكون [illegible] معرفة الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات
[illegible] والمستفاد من [illegible] ثبوت الحكم في الفرع [illegible] ثبوته في الاصل عقلا [illegible]
[illegible] المصنف بقوله [illegible] الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم
انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف على كون ذلك الوصف
معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المترتب على وفقه ثابتا شرعا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان
اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا في صلاحية
ترتب الحكم عليه ان قلت ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفرع ويكون نسخ الاصل
تخصيصا الرابع ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك
الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول
اولى لان الشهادة بالاعتبار انما هي له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون
عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا
على التفاح ثم قاس التفاح على البر لعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل
وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام
في المرأة عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق
ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسهما على الجب بجامع
تفويت الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا
لفسخ النكاح في هذا المثال انما ثبت [illegible] القرن والرتق فاذا كان حكم اصله
ثابتا بعلة اخرى غير [illegible] الاستمتاع [illegible] الجب المعبار
كتفويته

المعهود

القضاء لضرورة الحكم الثابت [illegible] في الفرع [illegible]
كان اثباتا للحكم [illegible] المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا [illegible] تعليل حكم الواحد
اعني حكم الاصل [illegible] العلة [illegible] بين اصله والعلة [illegible]
فرعه فان العلة الاولى [illegible] ان يكون [illegible] الحكم [illegible]
الا مرا خذه كما انها [illegible] بالنسبة الى [illegible]
بينه وبين فرعه على الحكم وكون الثانية علة لذلك الحكم توجب استغناءه عن العلة الاولى واستناد
الحكم الى غيرها والجمع بينهما [illegible] هذا اذا كان حكم الاصل مقبولا به من جهة المستدل ممنوعا من
جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية عندنا اذا نوى النفل اتى بما
امر به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول به
الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل
لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل وهو
موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحق الحكم فيه والا لزم انتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير
مانع ويلزم [illegible] ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد فان
الخصم يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف الخامس ان لا يكون
دليل ثبوت الحكم في الاصل شاملا لثبوته في الفرع والا لكان جعل احدهما بعينه اصلا
والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا بلا مرجح وهو ممتنع وفيه نظر لجواز كونه شاملا للفرع بالتبعية
فيناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وحينئذ لا يكون جعله
عليه ترجيحا من غير مرجح السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد
الفرع اليه انما يكون بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند الجمهور القائلين
بحجية القياس مطلقا [illegible] الاستنباط ايضا السابع ان لا يتأخر حكم الاصل
عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة

تعيين

عنده [illegible]

[illegible]

وهو فرائض

وهو خارج عن [illegible] الوضوء [illegible] الدين [illegible] ان لم يوجد على حكم الفرع دليل
الا ذلك القياس [illegible] تقدم الفرع على الاصل [illegible] هذا الاصل [illegible] ان يقال كان الحكم ثابتا من
غير دليل [illegible] الاول [illegible] يكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل آخر
على ذلك الحكم [illegible] الواحد [illegible] وان ثبت وفيه نظر
[illegible] الحكم [illegible] الوضوء [illegible] شرع التيمم انما رفع
عدم وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا لجواز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه
رفع حكم ثابت شرعي بدليل شرعي الثامن ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس
واعلم ان المعدول به عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما
ما يكون مستثنى عن قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدأ فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه
مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير
النصب للزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن
قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما ان يكون قد شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عرف معناه كترخص السفر لدفع المشقة
او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون القياس
ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه
بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم الاصل في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين
الامة وهو قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل
علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت
بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر
كالمكاتب فان عدم الاقتصاص للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع
[illegible]

للمصنف

فى وجوب القصاص على قاتله انما هو متفق عليه بين الشافعى وابى حنيفة فتقول الحنفى العلة فى
المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق من السيد والورثة
لا العبودية و[illegible] ان سلمت [illegible] منعت الحكم فى الفرع لعدم العلة فيه وان بطلت التعليل
بها منعت الحكم فى الاصل لانه انما ثبت عندى بهذه العلة وهى مركب اثباته ولا يجد دليلا على
نفى الحكم لا سيما علته اذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس
ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع او منع الحكم الاصل وانما سمى هذا القياس مركبا
لاختلاف الخصمين فى تركيب الحكم على العلة فى الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة
من حكم الاصل وهى فرع له والمعترض يزعم ان الحكم فى الاصل فرع على العلة وهى المثبتة له
وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمى مركب الاصل لانه نظر فى علة حكم الاصل واما الثانى وهو مركب
الوصف فنوع وقع الاختلاف فيه فى وصف المستدل هل له وجود فى الاصل ام لا وذلك
كما لو قال الشافعى فى مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هندا فهى طالق تعليق
فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التى اتزوجها طالق فيقول الحنفى لا نم وجود التعليق فى الاصل
بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم فى الاصل وهو بطلان طلاق من قال هند التى
اتزوجها طالق وقلت بصحته كما فى الفرع ولا محذور على فى ذلك لعدم النص واجماع الامة
عليه ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة فى الاصل او منع الحكم فيه ويسمى
هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف فى الوصف الجامع قال البحث الثانى فى شرائط
الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد اما فى عينها كالشدة فى الخمر او
فى جنسها كالجناية فى قصاص الاطراف المشتركة بين القتل والقطع وان يكون حكم الفرع مساويا
لحكم الاصل اما فى عينه كوجوب القصاص فى النفس المشترك بين القتل والمحدد او فى جنسه كاثبات
ولاية النكاح [illegible] على البنات [illegible] المشترك [illegible] جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه

اقول لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع فى ذكر شرائط مضايفه وهو الفرع وهى اربعة
الاول ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما فى عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة
المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او فى جنسها كتعليل وجوب القصاص فى الاطراف بجامع الجناية
المشتركة بين القطع والقتل الثانى ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل اما فى عينه كوجوب القصاص
فى النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او فى جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها
قياسا على اثبات الولاية فى مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية فان لم يكن كذلك
لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضى اليه من مصالح العباد
ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذى يحصل من حكم الاصل
ومع مخالفته لحكم حكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى
الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك
على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذى دل عليه القياس والثانى
ان يكون مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فان ترادف الادلة على المدلول الواحد
جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منع منه لان معاذا انما عدل عن الاجتهاد
بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض
فى الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام انه يكون
قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر لمنع
من عدم الاولوية اذ من الجائز كون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او
اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نم عدم جواز القياس وانما لا يجوز قياس كل
منهما على الآخر ويكون الغرض تاكيدا للدلالة او الترجيح عند وجود معارض كما فى النصوص
المتعددة على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما وقال
حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا كان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل

لوم

فى البر والشعير النص مع القياس ح واما الثانى وهو ان يكون النص دالا على خلاف مدلول
القياس فيمتنع عند الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذكر ذلك فى باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم
فى المحصول هنا ولا الشيخ فى النهاية قال البحث الثالث فى شرائط العلة يشترط
ان يكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم ولهذا لا يجب
العلم به عندنا لان العلة ثبت بالنص وان يكون وصفا ضابطا للحكمة ولا يجوز ان يكون حكمة
مجردة لخفائها وعدم ضبطها وان لا يكون عدمية فى الحكم الثبوتى وهذا عندنا غير واجب لاوجب
جواز التعليل بمحل الحكم فى الاصل والفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فلا يشترط
تعدية العلة ويجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذى عرض له جنون
بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا يخالف نصا خاصا او اجماعا خاصا ويجوز
ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة فى بطلان البيع وان يكون مركبة كالقتل العمد العدوان والعلة
امر اعتبارى وان يكون اضافية لانا جوزنا العدمية اقول لما فرغ من ذكر شرائط الاصل والفرع
شرع فى ذكر شرائط العلة وهى امور الاول ان يكون العلة فى الاصل بمعنى الباعث اى يكون مشتملة
على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا اعنى اشتمال حكم العلة على الحكمة
المذكورة لا لطلبان يكون معلوما للقائس اذا كان ممن يعترف بالعلة النص كالمصلحة وموافقة
بالتفصيل وان كان النص يدل على تلك الحكمة فى الجملة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة
فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة فى الامارة الا تعريف الحكم والحكم فى الاصل معلوم بالخطاب
الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت
معرفة له لكان متفرعا عليها فيدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة
للحكم فى الاصل انتفاء تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له فى الفرع وكذا الثانى لان العلة متفرعة
من الحكم فى الاصل وهو متفرع عنها فى الفرع فلا دور الثانى ان يكون وصفا ضابطا للحكمة المقصودة
من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص من القتل العمد العدوان لحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة

وراء حمرا بكونه كتعليل حرمة الخمر

الاصل والاكثرية دبو حكمه

حكمته كتعليل وجوب عين الشاة بدفع حاجة الفقير

كتعليل ولاية الاجبار بالابكارة

عنهما

ودفع المفسدة وهل يجوز التعليل بمحض الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها تعلل الاكثرون لخفائها
واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة
ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعد مشقة وحرج وعسر وذلك على خلاف الاصل المالوف
من عادة الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة الكلية الجلية للنوع دفعا للحرج والعسر
والمشقة كما يعلم ان الشارع انما رخص القصر فى السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر المقيد
بالمسافة المعينة الى المقصد معين ولم يعلقها بنفس المشقة لمكان اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص
للملاح الحضرى مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الذى يقطع فى اليوم ربع
فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوزه الاقلون لان الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل
بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل آخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة
عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام الثالث
ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلة صفة وجودية بدليل انها نقيض اللاعلة
العدمى لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمى وجودى وفيه نظر فان نقيض العدمى قد يكون عدميا
كما فى الامتناع والامكان كما ان نقيض الثبوتى قد يكون ثبوتيا كاللاانسان واللاانسان ولانه
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمى علة مطلقا لا للحكم الوجودى ولا للعدمى والخصم انما
منعتم كونه علة للوجودى والحق انه لا يشترط فى العلة ان يكون وجودية مطلقا فان كثيرا من العلل
يكون باعتبار على بعض الافعال الا ترى ان عدم امتثال العبد امر سيده يكون باعثا على معاقبته
وذلك امر لا ارتياب فيه الرابع اختلفوا فى تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم ومنعه
آخرون وفصل فخر الدين فى المحصول فجوزه فى القاصرة ومنعه فى المتعدية سواء كانت منصوصة او مستنبطة
اما الاول فلانه لا استبعاد فى ان يقول الشارع حرمت الربا فى البر لكونه برا او يعرف كون
البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشئ الواحد قابلا وفاعلا وهو محال
لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب والشئ الواحد لا يكون نسبته

العدمية

علم وجوديا او عدميا

ان الوصف الذى لا يكون

العدم

الى الشى الواحد بالامكان والوجوب معا فلعلت [illegible] وما ذكرتم من كون [illegible] فاعلا لان
العلل ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف او الباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم
ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع والتسمية محلا مجاز [illegible]
سلمنا اللزوم لكن لا نسلم استحالة اللازم وهو اجتماع المستقلين المتماثلين على الشى الواحد الى الان
الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب في مغايرة جهة الفعل [illegible]
اما الثاني وهو استحالة كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة المتعدية محلا للحكم [illegible]
المتعدية هي التي يوجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصيته كذلك المحل يستحيل وجودها في غيره
لاستحالة كون الشى عين غيره ولنا المانعون من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل
بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مقصودة منها لان معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص
ولان العلة مستنبط من حكم الاصل ومتفرعة عليه على ما تقدم فلا تكون مفيدة له والا دار ولا في
الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة في معرفة الحكم كيف وههنا فوائد اخرى
ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى للانقياد والنفوس اليه بخلاف
التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصود الشارع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم
بامتناع حصول خصوصها التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم
العلة المتعدية فلا حاجة في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد
فلو لم يعلل بالمحل لبقي الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فائدة اعظم
من العلم بالشى بعد الجهل به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية
وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل المقيس منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله
البصري من التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع
حرمت الشى الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف [illegible] وكذا
لا امتناع في مناسبته [illegible]
في مناسبة وصف مختص بمحل الحكم مخصوص يتعلق به

او الباعث خ
مجاز خ
التعبد خ

واحتج المجوزون بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على
التعدية لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على [illegible] في الفرع بل على
وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل فلا دور والحاصل من هذا ان
معنى اشتراطهم التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا
لا يتوقف على صحة كون الوصف علة المسالة [illegible] اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل بعلة
متأخرة عنه في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون
بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث
او المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا لباعث اصلا او بباعث مغاير
للعلة المتأخرة عنه لاستحالة الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر
باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني باطل لما عرفت بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا
لكن فائدة الامارة تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون نصبها تعريفا للمعرف
وهو محال والثالث باطل ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم السابع يجب ان لا تكون العلة
المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك
كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقراء لما فيه من رفع وجوب الشاة
ضرورة تحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة
ضرورة توقف عليتها على اعتباره الثامن يشترط في العلة ان لا يكون مخالفة للنص الخاص
او الاجماع الخاص وهذا محل وفاق الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما
شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقلون اما الاولون فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم
شرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل تحريم بيع كثير من الاعيان
النجسة بنجاستها واما الآخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول
معلولا [illegible] وان يكون متاخرا
للتخلف اعني تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه

التعيز خ

ولا يصلح للعلية لما بيّنا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا فليس جعل احدهما علة
للاخر اولى من العكس لانه يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غيره العلة فعلى هذا تقدير
لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب فعدم العلية اغلب
على الظن من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر
اذ المراد بالعلة المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعالى
وبجواز التقدم ولا نقض فان الحكم المجهول علة ليس علة لذاته بل لجعل الشارع اياه علة بقران
الحكم الاخير كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة المطربة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر ولكن
لا يمنع من كونها علة لما لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع بقران الحكم بها ولم يستلزم
تخلف التحريم عنها نقضها وبجواز المقارنة ويمنع من عدم الاولوية لانا نفرض الكلام فيما اذا
كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس التاسع يجوز كون العلة مركبة من وصفين
واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ولنا انا
لم نشترط في العلة تنصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل بمجموع امرين او امور
بحيث لا يكون الحكم مستندا الى البعض بتلك الامور لا جرم جوزنا ان يكون مركبة واما المجوزون
فمن قال بالاستنباط قال انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص اما
بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن
في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء
فايدة عليه سواء حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة وصحة
حمل العلة عليها كما تقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة اولا
فيكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو ممتنع لامتناع حصول الصفة الواحدة
بالتشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام الصفة
العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وربع ونحو ذلك وهو غير معقول وان حصلت في جزء واحد

كان هو العلة

كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو الخلط والجواب عنه بان صفة العلية امر اعتباري
لا تحقق له خارجا والانقسام انما يلزم الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج ولان
منع كون المجموع علة تعسفا لان الشارع حكم بها علة رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك صفة
حتى يصح ان يقال اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن يمنع
الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء جزءا
او اخرا وكليا واما التعليل بالامور الاضافية فجايز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية
واما من منع ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة
لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة
تكون ايضا وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي وهي قائمة بالمحل فيثبت
لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات
وجوديا لان الاضافة المخصوصة مثبتة مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت
وجودية لكان الوجودي اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني
باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي
انتهى واعترض عليه المصنف في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة وجوديا ان
يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون المخصصات عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له
الا في انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصول علل للجنس
فاذا كان موجودا استحال ان يكون عدمية قال البحث الرابع في شرائط الحكم
يشترط ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزوه في الاحكام العقلية والحق خلافه لانه
يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن
سريج وقال ابن جني هو مذهب اكثر الادباء كما علي والمازني لان الخمر قبل حصول الشدة
لا يسمى خمرا ومع حصولها يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة فيسمى النبيذ ولان

كل قابل من قوم وكذا جرى في الفواعل والمفاعيل انما ثبت قياسا تاخر المخالف من ان الالفاظ
لو نص على الجر كالابن القياس لو قال انعت على ما السواد ثم نقول قيسوا عليه
ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى
والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبني عليه
والعقل يفتقر الى التنصيص عليه واذا جعلت العلة المعرف لم يجب المناسبة والحق انه لا يجري
القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواط موجبا للحد بالقياس على الزنا فلان كان لا جامع
بطل القياس وان كان الجامع هو المقتضي للحد لم يجعل خصوصيتي الاصل والفرع موجبتين لامتناع
الاستناد الى المشترك والى الخصوصيات فيثبت الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم
العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تاخر العلة عنه ويجوز
بقياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما
اذا كان الحكم اعداما فانه يجوز اثباته بهما معا وجوزوا فيه القياس في التقديرات والكفارات
والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود عليه استحسانا
وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا على عمدا وقاسوا
في المقدرات كما قدروا الدلو الكبير وقاسوا في الرخص بزوال سائر النجاسات بالحجر قياسا
على الاستنجاء قال البحث الخامس في شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان احدهما
مختلف فيه والاخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب
جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف
الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية
اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين وهو نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد فيه
من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة
اذا كانت العالمية في الشاهد معللة بالعلم وجب ان يكون كذلك في الغائب ...

شاهدا من الغائب

شاهدا من لم العلم فيجب طرده في الغائب واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحيوة في الشاهد
فكذا غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص في الاحكام يدل على الارادة والعلم شاهدا فكذا
غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلة الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بين المطابقين
في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى موجود فيكون
مرئيا كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد
فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطرد في الغائب وكذا المثال الثالث فان
الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحيوة التي هي الشرط لان تقديره هكذا الله تعالى
عالم فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة هي المط اثباته في الفرع والصواب ان يقال في مثاله
الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا
واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم المطلوب
في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احديهما ان الحكم يثبت
في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين
ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في
الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع او لا فان كان
الاول لم يكن المعنى تمام العلة بل جزءها لان المراد من تمام العلة ما يستجمع كل ما لا بد منه
في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تخلف الحكم في الصورة الثانية والا لزم
الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل
في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعين وح يمكن ان يكون
للتعين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس ولو كانتا ظنيتين او احديهما
ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المصنف انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا
القياس ... كونه حجة ... الظن وهو لا ... الامور العقلية وهذا حق اذا كان

المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية باتقدم من ان حصول القطع
بالمقدمتين اللتين بني القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجري القياس في اللغات اكثر
جمهور الحنفية واكثر الاشاعرة وقال به ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء والعبارة بن
جني وحكي انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين الاول
انا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا ثم اذا زالت
زال ذلك الاسم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا كانت الشدة للدوران فاذا رأينا تلك
الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته
خمرا واذا قوبل بالنص على ان الخمر مطلق حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال
ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكذا باقي
انواع الاعراب لم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا في
ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول
ان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبد سه داغنمت غانما
لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف يحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم النص فيه
الثاني ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي
مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وشيء من المسميات
اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو
والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب
الاخذ بتلك الاحكام المستنبطة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع
في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع منقول
عنهم بالتواتر ويمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق
الشرعي هو متوقف على حصول سبب يستند الى الشرع وهو الاعتاق المخصوص من المالك وجعل المالك

من شرط النظر المختلف فيه ...

السواد وعلة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن الثاني ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة
بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا واما
القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط
على الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا في وصف يكون علة
لايجاب الحد او لا فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا
الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما وان كان
الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا ولان شرط القياس
بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت
الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لانا نقول الجامع اعني
القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تأثير في الحكم بل تأثيره في علية وصف كل منهما
كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح
للعلية الوصف يكون صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم
وجود المؤثر مثلا هل يصلح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل
كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال
بعدم آثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل
قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد وارد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف
ويجوز تأخر الدليل عن المدلول كالعالم كامع الباري تعالى هذا في العدم الاصلي اما الاعدام
المتجددة كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فيجوز اثباته
بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس في التقديرات والكفارات
والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة
ومنعه ابو حنيفة واصحابه احتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة المعنى

بيتوت ...

بحيث يتوصل بوجود علتها الى الاحكام في غير موردها والنقل على هذه الحقيقة منها وهذه الامور مفقودة في التقديرات
كلها كنصب الزكوات واعداد الركعات ومواقيت الصلوات ...
ادراك الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها ولان الكفارات ...
الاصل المستند الى قوله عليه السلام ... في الاسلام ولان الشارع اوجب القطع في
في السرقة ولم يوجبها في محاربة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه
منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد واقبح حيث لم يوجب الكفارة فيها ...
علم امتناع القياس فيه واما الحدود فلان القياس فيها انما يثمر الظن وتجويز خلافه شبهة
فيندرئ الحد بها لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى
بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس
كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف الظن شبهة يدرأ بها الحد والا لما
ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وبشهادة غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ويمنع كون التقديرات
غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها و
اهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص هذا امر يشترك فيه كل احكامه ونحن انما نقول
بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا
من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود
فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوا فيها الى الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم زعموا ان الرجم
يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى
واما في الكفارات فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على
قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما
المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا ينزح عشرون للفارة والعصفور وشبه ذلك ...
تقديرا على تقدير فقالوا في الدجاجة اربعون الى ان يطيق الفارة وجعلوا الاولوية ...

فقالوا باجزاء ... ولو وافق ... او كان عظيما ... عشرين دلوا ... ولا يلم بالقياس على العشرين
وقال ... والدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه
انهم قاسوا الدلو المذكور ... العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر الذي يتعذر
نزح ماءها ... على البئر ... عليها وهي التي يكون فيها من الماء مائتان وخمسون
دلوا فقالوا انما يقطع بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البئر لا يزيد على ذلك واما الرخص
فالظاهر ان الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة كل النجاسات نادرة
كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الرخص مع ان الترخص اعانة والمعصية
لا يناسب الاعانة قال الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهي ثلثة الاول
القياس منه جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق واما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة
بالعبد في تقويم النصيب عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة والغاء
نظر الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه كغيره من الاقيسة وايضا من القياس قياس علة وهو
ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل يلازمه وقياس
في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل بنفي الفارق اقول القياس ينقسم الى جلي
وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تأثيره سواء كانت العلة
الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الاذى
عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا
الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق
خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس
القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى
قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع
وكان علة ... الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة

كالجمع بين الخمر و النبيذ بالرائحة التي يحملها اللزوم لشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم

ح ح

للعترة ونحوه وتسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى بقياس الدلالة هو ما لم يصرح
فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل [illegible] كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة
الفائحة الملازمة للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم ويسمى بقياس الدلالة للتصريح فيه بالدلالة
والدلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على العلة [illegible]
الآخر كما في الجمع بين قطع الجماعة يدا واحدة وقتلهم للنفس الواحدة في وجوب القصاص عليهم
بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها واما الثالث وهو القياس في
معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب
للشريك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في
معنى الاصل قوله الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان
الاصل لا بد وان يكون منصوصا والاركان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالمنصوص
في كل الشرع اما عندنا فظ لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى
على جميع الاحكام وبعض التفاصيل فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض
واقله ولا ما لا يتعلق به عمل كدخول النبي ص مكة صلحا او بقتال اقول اما القياس لا يجوز
في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة ام لا
كقبول شهادة خزيمة وكاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوات ولان القياس لا بد
فيه من اصل منصوص على حكمه والاركان فرعا على اصل اخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط
الاصل وح لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبد الله
تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظ لانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل
حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربا يستلزم احلال كل بيع واما على راي القائلين بالقياس فالنص
على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن [illegible]

فی کل

فی کلف الجلاء وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد
لشمول [illegible] الشرعي لها [illegible] القياس [illegible] على الباقي وذلك لان
المجانس [illegible] حتى [illegible] الباقي [illegible] من [illegible] بل هي متضادة واشتراكها
في كونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد والبياض في اللونية ومنع ابو اسحق
الشيرازي من القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل
لعدم العلم باسبابها وعدم ظهورها فيجب المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما
لا يتعلق به عمل كدخول النبي ع مكة بقتال او صلح وكقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه يطلب
لتعرف لا لعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن قال الثالث ههنا نوع من القياس يسمى
قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع
لثبت لعلة كذا للمناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم وهو نوع من
التلازم ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن
شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن شرطا بالنذر
فالمطلوب في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة
ليست شرطا له فخالف حكم الفرع حكم الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال
بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا
لم يصر شرطا بالنذر ثم تستثني النقيض للنقيض لتستدل على اثبات الملازمة بين
المقدم والتالي بالقياس فنقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة
اقول هذا النوع من القياس يستعمله المتأخرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو
ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع كان ثبوته معللا بالمعنى
الفلاني لمناسبته لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما
لم [illegible] الاصل لم يثبت في الفرع فهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي

مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها ونتيجته نقيض مقدمها وانما سمي هذا قياس
الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا ثم [illegible] العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك
الى وجوب تحقق الحكم فيه ولانه يثبت علة الحكم المتحققة في الفرع اولا ثم يبين تحققها بعد ذلك
في الاصل فكان الاصل متعقبا على فرعه ويقرب منه هذا قياس العكس [illegible]
نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف
في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف
في نفس الامر لم تصر شرطا له بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس
الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية
متصلة استثني نقيض تاليها كاستثناء نقيض مقدمها كما تقول لو لم يكن الصوم شرطا
للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا له
في نفس الامر ويبين صدق الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان تقول
ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا
للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول
ظ لاشتراكهما في تركب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض
مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة
في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا قوله المقصد الحادي عشر في التعادل
والترجيح وفيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافي
الفعلان جاز كتواتر المصلي الحيين على ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب
واحد ويتخير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافي الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة
الدالة على وجوبه او جوازه فمنعه قوم [illegible] جاز عقلا اما الجواز فلامكان
اخبار عدلين [illegible] التوقف [illegible]

کل کلف واحد

على مكلف واحد وتركهما [illegible] عن الامارة لا يمكن العمل بها [illegible]
دون الاخرى [illegible] وهو الاقرب والحكم هنا التخيير ايضا ولا يلزم
من التخيير [illegible] الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة يثبت
في حقه وان اخذ بامارة الوجوب يثبت في حقه كالمسافر اذا وصل الى مكان يتخير فيه بين الاتمام
والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه وجوب الركعتين وان صلى تماما كان واجبا ويمكن
عليه درهمان او قال له المالك ان دفعت الى الدرهمين فلي الاخذ وان دفعت الى
احدهما سقطت الآخر عنك اذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير وان كان للمفتي
خير المستفتي وان كان للحاكم عين ما شاء وله الحكم باحدهما في وقت وبالاخرى في آخر لشخصين
اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه كيفية الاستدلال
بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المصنف
عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولواحق البحث فيها عن البحث في الا
الذي هو احد طرق الاحكام على ما اختاره المصنف واكثر المحققين كما فعل في النهاية كان اولى
لتاخر كيفية الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة
عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها
متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان
على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة اما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب
على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن فقد تكون عقلية وقد تكون شرعية
اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول الرفيع
المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر
وعند الالتفات الى الزمان المخصوص [illegible] العادة بوقوع المطر فيه يحصل ظن انتفائه
واما الثاني [illegible] في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين [illegible] والكرخي

وجوزه ابا تون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والتعاد و احتمال الصدق بحكمين متنافيين مع العلم بذلك بحضور واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال الاخرون يتساقطان الامارتان ويرجع الى حكم العقل فاذا عرفت هذا فان كان التعادل الامارتين في حكمين متنافيين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف بالصلاة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب الاستقبال للقبلة الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله ع في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لانه ايما فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين لذاتيهما فان كان هناك دليل من خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان دالا على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كان خصال الكفارة وهو الامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جدار اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال بمطابق والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما واما الثاني فلانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو ح لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو ح ايضا لانهما الغاء ... بحيث لا يكون ...

دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح فهو باطل ... قول ... الدين بجواز التعلق وان كان الحكم التعيين اقتضى العمل باحديهما على التعيين ... اذا تخيرنا بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه ... جعل الحكم فيه التخيير واجاب عنه ... اباحة بل لا باطل على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في موضع التخيير بين التمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان صلى بنية الاتمام والقصر وجبتا عليه ولا ... الركعتان بالاباحة وكذا من له على آخر درهمان فقال له ان وفيت الى الدرهمين اخذتهما وان وفيت الى احدهما اسقطت عنك الآخر فانه يتخير ولا يلزم كون الدرهم مباحا والتحقيق في هذا انه يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر آخر كتعهد او فعل لزم من التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة الاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ايجاب الصوم كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايتهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الا ... عليه والاصلح له كخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي باحديهما في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت آخر قال المحققون نعم اذ ... خلاف ذلك ... تغير اجتهاده ... الان ... قول لابي بكر لا ... تنقض

ضرورة استلزام العلم بكذب الظن المقابل للنقيض اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المصنف ههنا بانه اقتران الامارة بالقوى بما على معارضها وهو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا والمراد بالدليل منها ما يلزم به العلم او الظن بشيء آخر بحيث يندرج فيه الامارات

البحث الثالث

اذا تعارض نقليان رجح اما بالسند او بوقت الورود او بالمتن او بالمدلول او بامر خارجي فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويرجح رواية الفقيه او الافقه والزاهد والازهد والعالم بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء او المحدثين او من طريقه اقوى والذي ظهرت عدالته بالاختبار او زكيه الاكثر او الاعلم او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بروايته والاكثر ضبطا او حفظا للالفاظ والجازم على الظان ودائم سلامة العقل على المختلط في وقت والحافظ على الراجع الى كتاب والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب ومن لم يلتبس اسمه بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ على ناقل المعنى والمعتضد بغيره ومن وافق الاصل على من كذبه والمسند على المرسل خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل والعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي فكالذي ورد بعد قوة الرسول عليه الصلوة والسلام وكمتاخر الاسلام مع علم الصحابي بعد اسلامه ويرجح العام المبتدا على ذي السبب بما للخلاف في تعدي الثاني على سببه والفصيح على غير الفصيح والخاص على العام والحقيقة على المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال باللغوي والذي لم يخصص على ضده والمنطوق على المفهوم والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على المثبت ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والمقترن بالعلة اقوى والمؤكد على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم واذا تعارض دليلان فكما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع والتعارض فيه قريب من التعارض في الاخبار ... شرط ...

قد عرفت ... قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه وفي دلالته او من وجه دون وجه آخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة وكاخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضتهما غيرهما لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه ترجيح النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال ورود وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد اذا كان روايته عن الرسول عليه الصلوة والسلام بغير واسطة عشرة مثلا كان ارجح مما اذا كان روايته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام معا فيما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا للمرجحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسايط المترتبة فانه كلما كانت الوسايط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسايط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول عليه الصلوة والسلام وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحوالهما اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال ... وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت

فيهما تحقق في حال

في شيء واحد لطيفين لحكمين مختلفين يقتضي غرض المستدل بالحكم ... في زمان واحد ... قطعيا
وهذا على ما يقتضي لكن يجوز ان يكون ذلك ... صورة التخيير ... اجتهاده ... الامارة
الموجبة للحكم فاذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا ظنيين ... الترجيح بينهما فيعمل
بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل واما ان امكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه
تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتأويل بالاخر
بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع بنقله والخاص المظنون نقله وان كان احدهما قطعيا والاخر
ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو اما ان يكون
في دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول تعارض الدليلين عبارة عن تنافي
مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر
يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطرفين
على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجحيته وخالف في ذلك قوم وزعموا
ان الحكم ح اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لولم يجب العمل بالراجح
من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارة لكانت معتبرة في الشهادات
المتعارضة والتالي باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان الملازمة انا
لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه
قائم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي
ومن الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منها بكثرة العدد
كالاربعة على الاثنين ووفور التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق
سلمنا ذلك لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور بان نقول ان العلة ... بالرجحان ... الوثوق
من الصحابة ... في الالفاظ ... الشهادات ...

لكن العمل بهما من وجه دون وجه اجمع ولو امكن وكذا يقينين وكان اولى من الغاء احدهما
بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه ودلالة ... تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل
المفهوم ... العمل بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا الغينا
احدهما تركنا العمل ... بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واخرج
المصنف في النهاية ... العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا
والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطال لهما
في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وفيه
نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين وابطال الاصليين اذا
كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان
فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني
وهو كونهما يقينيين لا يتصور الترجيح بينهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات
محال اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورية اما
ابتداء او بواسطة مبادية اما متحدة او متعددة وذلك لا يحصل التعارض اجتماع علوم اربعة
العلم الضروري بصحة المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة
والعلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان اللازم
عن الضروري اذا كان ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح
في البديهيات وقول المصنف فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر
بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله فيه نظر لان قابل التاويل
لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض
الظنيين ... من اليقيني من حيث ان كلا من الدليلين جزءه يقيني فالعام
... يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني

الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلثة كان واحدا
من ستة عشر وهكذا كلما كثر ... في باقي الاحوال كلها ... لضعف الظن على قدر الوسائط
المترتبة وتكثر حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان
مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ في قلة الوسائط
الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا لان الغالب الجري على الاكثر المعتاد والطريق
المألوف الغالب ارجح من الظن من غيره واعترض شيخنا ط في النهاية على دليل رجحان
الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص
او تساوت في الصفات اما اذا تعددت وكان صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح
بالقلة او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها او في كل واحد من
اقسام الترجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة
لغلبة الظن بالصدق في الاكثر كان كل واحد منهما ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل
اكثر ترجح من جهتين فيعكس الحكم كما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليت الكلام في
ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصل
باحوال الرواة وهي امور الاول ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز
وبين ما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تفحص عنه وبحث عن تاويله وسال عن مقدمه
وسببه وعن سبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي
فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يحصل منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على
ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاخلال او الوقوع في مهاوي الاشكال وقال قوم
هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو غلط لما ذكرناه الثاني
رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكرناه من الخلل في جانب الافقه
اعظم واتم من الفقيه ... الزاهد فهو ... عن متاع الدنيا قطعيا ...
... بالتحرير ...

واعراضه
من رواية غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الاخبار الاخر
الزيادة والمحافظة على تحصيلها ورجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل
واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة
على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية اشد تمكنا من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرة
على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية
وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره
ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرناه في الفقيه والافقه الخامس كون احد الراويين
صاحب الواقعة والاخر ليس كذلك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب
الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء
ورجح ايضا رواية ابي رافع من كون النبي عليه الصلوة والسلام تزوج ميمونة وهو حلال
على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل
نكاحها عن الرسول عليه الصلوة والسلام السادس رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية
من ليس كذلك لان مجالستهم تفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن
الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك السابع رواية
من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما لو روى احدهما انه راى زيدا وقت الظهر
بالبصرة وروى الاخر انه راه في غير ذلك اليوم بغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول
فكانت روايته ارجح اما الترجيح الحاصل بالورع ففي امور الاول رواية من ظهرت عدالته بالاختبار
ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من ثبت عدالته بالتزكية
الثاني من ثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح ممن ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع
تساوي الاوصاف لان الظن ... الاول ... الثالث
رواية من ثبت عدالته بتزكية الرجل العالم الاورع ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العالم الورع

لقوة ظن عدالة الاول السابع رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل [illegible] ارجح
من رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل مع دون ذكر السبب الخامس رواية من ثبت
عدالته بتزكية الراوي [illegible] ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية من زكاه بان [illegible]
خبره ان قلنا ان ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه
ولم يعلم بروايته اما الترجيح الى حصله بسبب الزكاة فهي على وجوه الاول رواية الاكثر ضبطا ارجح
على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول
صلوات الله وسلامه عليه وآله راجحة على رواية غيره الثاني رواية الجازم بالحديث
ارجح من رواية الظان له لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني الثالث
رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف
انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او اختلاله الرابع رواية من حفظ الحديث راجحة على رواية
من لم يحفظ ويعتمد على كتاب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض
من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ مصحح واما الترجيح
الى حصل بسبب شهرة الراوي فامور الاول رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية
غيره لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا
عن ذلك واذا تظافرت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد روى ان امير المؤمنين
عليه السلام كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الكبير من الصحابة يكون اقرب
الى الرسول عليه الصلوة والسلام من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده [illegible]
رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب الثالث رواية
معروف النسب راجح على رواية مجهوله لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر [illegible]
معرفة عدالته بالبحث عن احواله والتفحص عن حاله بخلاف الاول الرابع [illegible]
[illegible]

بخبر الغالب

الغالب بصدق الاول دون الثاني واما الترجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور الاول ان يقع الخلاف
في احد الخبرين انه هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام والآخر
متفق على رفعه الى الرسول عليه الصلوة والسلام فالثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن
الرسول عليه الصلوة والسلام وحصول الظن بصدور الثاني عنه الثاني رواية من يذكر سبب
حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من لم يذكره لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم
دون الآخر الثالث الخبر المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه خاصة ولما يحتمل انه نقل بمعناه
للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني وتطرق الغلط الى الثاني دون
الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف الرابع الخبر المعتضد بحديث سابق ارجح
مما ليس كذلك الخامس الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه راجح على
الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك السادس الخبر المسند ارجح من الخبر
المرسل ان قلنا بقوله لحصول الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى
بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي
اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يمكن احد ممن روي له ان يبحث
عنه ويفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للاول
وغيره ويمكن معرفة حاله عدالة وجرحا لكل واحد فكان الوثوق بخبره اعظم وانه حينئذ رجحان
خبر من يمكن من معرفة عدالته كل واحد على خبر من لا يمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا
مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار
والبحث احتج المخالف بان الخبر المتفق لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول عليه الصلوة والسلام
الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال ذلك
[illegible]
[illegible]

فكان

قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [illegible]
[illegible] على ظاهره بل يجب حمله على [illegible] الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
قال كذا او سمعته كذا او رأيته كذا او [illegible] الراوي [illegible]
اولى للتمكن من معرفة عدالة كل احد بخلاف [illegible] لعدم التمكن من معرفة
حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند [illegible] قال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم فاما لو قال عن الرسول عليه الصلوة والسلام كذا فانه لا يترجح على المسند
لانه في معنى قوله روي عن الرسول عليه الصلوة والسلام ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن
عدل كمحمد بن ابي عمير من الامامية يرجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة
والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا بأس به الثاني في الترجيح المتعلق بحال
ورود الخبر وهي من وجوه الاول اذا كان احد الحديثين متقدما على الآخر قدم المتأخر لكونه
ناسخا لحكم المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الآيات المترتبة ويتفرع
على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الآيات والاحاديث على المكيات لان غالب
حال المكيات انها وردت قبل الهجرة والمدنيات بعدها فغلب على الظن تأخر المدنيات
وتأخر المكي على المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير الثاني يرجح ما ورد بعد شوكة النبي عليه الصلوة
والسلام وعلو شأنه على غيره لان قوة شوكته وعلو شأنه كان في آخر زمانه فتغلب على الظن
تأخره وقال آخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشأن والثاني على الضعف كان الاول
متقدما واما اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تأخره عنه
وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر عنه في آخر زمانه عليه الصلوة والسلام وفقد ذلك في الثاني واحتمال
صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول [illegible]
صدوره في آخر زمانه عليه الصلوة والسلام [illegible]
[illegible]

وراوي

وان يعني الآخر متقدما [illegible] فتقديم الاول لحصول الظن بتأخره عن الثاني وقال بعضهم
[illegible] المتأخر مع الرسول عليه السلام لم يمنع من تأخر روايته
عن رواية المتأخر اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم
متقدمة على روايات المتأخر حكم بالرجحان ولان النادر ملحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تأخر
رواية المتقدم على رواية المتأخر لا يمنع من رجحان رواية المتأخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها
في زمانه المتأخر فلا يحتمل تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتأخر
فيكون رواية المتأخر متأخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل تأخرها عن رواية المتقدم وتقدمها
عليه فاذن احتمال تأخر رواية المتأخر في حالتين من ثلثة واحتمال تأخر رواية المتقدم في حال واحد
منها فيكون الاول اغلب على الظن تماما تأخر الثاني اذا كان احد الخبرين عاما ابتداء اي لم يرد على
سبب والآخر عاما ورد على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا
ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا
انه يفيد رجحانا ما وان رجحان العام المبتداء على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل السبب
فاما في محله فينبغي ان ترجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم
على العام الثالث الترجيح العائدة الى المتن اعني لفظ الخبر وهي سبعة الاول ترجيح الفصيح
على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول عليه الصلوة والسلام اذ كان صلى الله عليه وآله
وسلم افصح العرب وقد قال عليه الصلوة والسلام انا افصح من نطق بالضاد والركيك
بعيد عن كلامه عليه الصلوة والسلام حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والاولى قبوله حمله على
ان راويه نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا الثاني ترجيح الافصح
اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه عليه الصلوة والسلام كان مختصا من الفصاحة برتبة لا يشاركه
فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال
آخرون لا يرجح [illegible] انه عليه الصلوة [illegible] كتاب الله العزيز

ونه اضعيف لان ذلك الامر من رجحان الافصح على الفصيح لما فيه من مشاركة غيره له عليه الصلوة
والسلام في الفصيح واختصاصه بالافصح الرابع الى ظاهر الفصول الثالث الخاص راجح على العام
وقد تقدم الرابع الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة
من المجاز لافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة ولاستغناء الحقيقة عنها ومنهم من رجح
لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو مستعار اظهر دلالة
من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز
على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعارة والبحر لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر
عن ذلك الاعتبار او مع اعتبار نحوه الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي
اولى من الدال عليه بالوضع اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا
فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد
اللفظين بوضع الشرع على الحكم واللفظ الثاني بوضع اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع
فهو لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا عن عرف والنقل على خلاف
الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل المصنف في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول
ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الاخر لا في ترجيح احدى دلالتي الخبر الواحد
على الاخر واما القسم الثاني فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع
اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله
يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه
عن موضوعه وضعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى لا ما ابقاه على موضوعه
او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي السادس العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص
لان الثاني يصير مجازا [illegible] السابع الدال على الحكم المقصود اولى
من الدال عليه [illegible]

وليس منقولا عن لغوي ولا عن عرف خط

المجاز

المخالف لانه في معلوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في الترجيح بالفائدة الى الحكم المدلول عليه
وهي [illegible] الاول اذا كان احد الخبرين مقررا لاصل الحكم وكان الاخر ناقلا كان الثاني ارجح
من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى [illegible] الاولين بان [illegible] يعلم الا بالشرع
والمقرر يكون معلوما بالعقل فكان الاول اولى لان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة
حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر [illegible] اقتضى النسخ مرتين [illegible] الناقل حكم الفعل ثم ازاله المقرر حكم الناقل
واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما لا يستفاد من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته
اذ فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر
متقدما على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا
المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر فان فيه
اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره
انما يتحقق اذا جهلنا بين الخبرين ولم نرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا
علم اتحاد تاريخ الحديثين الثاني اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول
على الثاني لقوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام على الحلال ولان العمل
بالتحريم لا يتوقع معه الضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان
كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم
والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه قدم الثاني على
الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل النافي للضرر والنافي له يكون على
وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان النافي ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد لو لم يوجب
الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله عليه الصلوة
والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات [illegible] تقدم من ترجيح النافي على المقرر الرابع اذا
كان احد الخبرين [illegible] والاخر [illegible] وهو قول الكرخي لان

مشروعية كالنكاح والبيع على خلاف الاصل فيكون [illegible] على وفق الاصل والخبر المنافي
بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل الثاني لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة
النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على الثاني [illegible] اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم
وعلته والاخر دالا على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان
والافضاء الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول [illegible] اذا كان احد الخبرين
دالا على الحكم مقرونا بتاكيد والاخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله عليه الصلوة والسلام
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل [illegible] الراجح بالامور الخارجية
وهي ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعظم والاخر ليس كذلك
فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لابد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول
على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله
عليه الصلوة والسلام عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم
والفاضل تتمة في تعارض الاقيسة قد عرفت ان القياس ليست حجة عندنا الا اذا كان منصوصا
على علته كما تقدم [illegible] يكون التعارض فيها قريبا من التعارض في الاخبار لان القياس لا بد له من
اصل منصوص على الحكم ولا بد فيه من علة لذلك الحكم منصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما
قطعي واصل الاخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا قطعيين واحدهما
اغلب على الظن من الاخر بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا
لو كان دليل علة حكم اصل احدهما نصا قاطعا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا
نصين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الاخر بما تقدم في تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا
يطرد في التراجيح التي تحسب الحكم وبالامور الخارجة كلها قال المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه
فصول الاول في المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد [illegible] استفراغ الوسع [illegible]
استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي [illegible]

من الفقيه
بقوله التحرير

في الاحكام موجود مع الاجتهاد [illegible] تعلق المعلوم المجهول [illegible]
لما فرغ من مباحث القياس وتعارض الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته
او احكامه او اقسامه واحكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع
اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ
وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه
لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج
استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احتراز
عن استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن
بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي
والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي لكون الاجماع والخبر الواحد
والقياس والحجة حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا
وقال اخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز
عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي
عن اللغوي وقولنا في طلب الظن ليخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد
الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وبقولنا بحيث يحس من النفس العجز بسبب التقصير
ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه سبيل
مسائل الفروع ولذلك تسمى المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم
الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد
واعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل
الاجتهاد التجزي بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لان الاب
[illegible] من الفرائض [illegible] دون غيرها من المناسك والرهن والاجارة

فمن احاط بما ورد من الايات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في
تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال لعل [illegible] لكن ذلك
خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به ولانه [illegible]
الثاني [illegible] وربما احتجوا على ذلك بان [illegible] كان فقيها مجتهدا اجماعا [illegible]
سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة
بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز ان يفتي [illegible] عنه بانه لتعارض الادلة عنده في تلك
المسائل او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر واحتج الاخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض
اجتهاده فيه بما لم يعلم من المسائل فلا يحصل اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف المفروض اذ المفروض
حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده الثاني الحق انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه قادر على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف
المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولان تجويز اجتهاده يفضي الى اجتهاد جبرئيل
فيندفع القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق ولقوله تعالى عفا الله عنك ولقوله
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما يثبت اعتبارها
مع التسوية [illegible] والعفو عن اصحابه او ان الاذن شرط في الاباحة [illegible] العفو عنه وعلم
سياق الهدي لا يدل على ان سياقه بالاجتهاد اقول اختلف الاصوليون في ان النبي عم
هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف به
واكثر الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اكثر اصحابه والقاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوز ذلك في امور الحرب دون الاحكام الشرعية
لنا وجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد [illegible]
كان قادرا على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى [illegible] بالاجتهاد والمفيد للظن

[illegible] يقدر على [illegible] والتعويل على الاجتهاد وفيها الثالث مخالف النبي عم
في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر فكلم النبي عم ليس صادرا عن الاجتهاد واما
الاول [illegible] اما الثاني فلان المخطئ في الاجتهاد
[illegible] مستوجب للاجر فمخالفه لا يكون كافرا الرابع لو كان متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في
شيء من الاحكام على الوحي لان حكم العقل كان معلوما له وطريق الاجتهاد كذلك [illegible]
الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي [illegible] بالاجتهاد وفيها [illegible] التوقف لكنه توقف فيها كما
في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد الخامس لو جاز للنبي عم الاجتهاد لجاز لجبرئيل
[illegible] الثاني باطل والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد عم هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد
جبرئيل فالمقدم مثله احتج الشافعي وموافقوه على جواز اجتهاده عم بوجوه الاول ان العمل
بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل
الرسول عم بالاجتهاد مع عمل الامة به كان الامة افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعالى مخاطبا
للنبي عم لما استاذنه قومه في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت
لهم حتى يتبين الاية عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعالى فتعين ان يكون عن اجتهاده
الثالث قوله عم حين امر الصحابة بالتمتع لتخلفهم عنه لو استقبلت من امري ما استدبرت
لما سقت الهدي ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه عن اجتهاد والجواب عن الاول
ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما يكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ونحن
لا نم ان اجتهاد الرسول عم مطلوب لله تعالى بل نمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن
الثاني ان العفو عن اصحابه سلمنا لكنه لا يدل على العتاب بل لفظ انما يقصد به التعظيم والملاطفة
في الخطاب فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره رايت رحمك الله او غفر الله لك او عفا الله عنك
[illegible] يخطر بباله ان له ذنبا او جرما [illegible] عفوا له او عفوه عنه ويجوز
[illegible] المذكورين من الخروج الى الجهاد [illegible] يكون [illegible] ذلك

عن ان الاولى ترك الاذن فيجب اسناد العفو معه اليه ولتحقق انه لا يتوجه العتاب اليه من الله
على شيء اصلا مع كونه لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعالى وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه
محظورا وعن الثالث ان الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لانه ع لا يحتمل الاجتهاد
فيما لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من الوحي ثم تأسف ع لفوات ما اوحى الله تعالى اليه
بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول من القران اليه تأسف على فوات تلك الفضيلة ولقائل
ان يقول تلبسه بالقران ان كان بوحي من الله تعالى استحال ان يتأسف على فعله والا كان قولا بان
في افعاله ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعالى خيره بينه وبين غيره فاختاره هو وعدل
عن الآخر الذي هو افضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام والا كان
في افعاله ما ليس بوحي

الثالث في شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف
من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وانما يتم ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني
الالفاظ الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا عنده في
معاني الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتها وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى من اللفظ وانما يتم ذلك
لو عرف ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم
ذلك لو عرف انه تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبيح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول
واصول قواعد الاحكام وهذا لا يتأتى على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث
الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى الاصل الصحيح وهو آل الرجال ليعرف صحيح الاخبار
من معتلها ويعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة آية ولا يشترط
حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه
بحيث لا يفتي بما يخالفه وخامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما
وسادسها ان يعرف شرائط البرهان وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص

والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الفرعية
من المسائل الاصولية تنبيه الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا امران واحد
كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول
هذا التمكن يتوقف على شرطين احدهما ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية
والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يعلم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ
المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب الاقسام واصنافه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون
المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هو اللغة العربية لان
الشرع عربي لاستفادته من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتهما ومعرفة
ما يتبعها كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء
واجبة على الكفاية ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على الاحكام
الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه
عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها عن قلبه وكذا الكلام في توابعها من
النحو والتصريف وقوله طاب ثراه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة
ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بعد تبين امرين احدهما
ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يأمن في كل
واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يثق في خطابه ولا يطلع على
فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه
ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لو لا ذلك
لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى
وكذا في كل خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى آخر مغايرا
لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف سبيل الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي

ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب
وذلك متوقف على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحياة و
غير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى
مرسلا للرسل بحيث يتعذر منه التكليف والعلم بالرسول ص وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر
على يده من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا لا يتأتى
على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح عن الله تعالى ويجوزون اخلاله تعالى
بالواجب ويحيلون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق ويجوز
ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق من المبطل في مدعي النبوة ويتهدم به قواعد الاسلام
وانما يتمشى ذلك على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا
من الكتاب والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن
قلبه او يكون عنده مدونة في اصل صحيح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها
بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها وان يعرف
احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والتقى واضداد ذلك
وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام
الشرعية الفرعية منه وذلك نحو خمسمائة آية اما ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث
والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة
على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والآداب وما يتضمن الحث
على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية
الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا
بالاجماع اي بمسائله ومواقعه اي بما وقع عليه الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بها او بشيء منها

الشيم
الصفات

لجاز ان يؤديه اجتهاده الى الخلاف فيفتي بخلاف ما اجمع عليه فيقع في الغلط لان الاجماع من الادلة القطعية ومصيره
الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو للاعتقاد المفيد للظن والحق انه لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف
بل يعلم ان فتواه ليس مخالفا للاجماع اما بان يعرف ان هذه المسألة التي يفتي بها موافق
حكم العلماء المتقدمين او بغلبة على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يخوضوا فيها
فلا يعلم شيء من ذلك وما يتعلق به الخامس ان يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية فانا مكلفون
بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب
على ما يأتي بيانه وغيرهما كدلالة ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس
ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عند تحققها يكون البرهان منتجا ومع فقدها او فقد بعضها
لا يحصل وثوق به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت مقدماتها عقلية او نقلية او
بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون
عارفا بالناسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب العزيز او السنة لئلا يحكم بشيء منها وان
يعرف الناسخ ان كان والا على حكم مناقض للحكم المنسوخ اما لو دل على دفع حكم الآية السابقة او
الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان للاحكام المنسوخة ناسخا
في الجملة مع انه يتعذر العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف العام
والخاص والمقيد والمطلق وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات والنص والمأول والمحكم
والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم
بمسائل الفروع التي بحث عنها المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون
بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها عنه الثامن ان يكون
له قوة استخراج المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية اعني المستفادة من النصوص من الكتاب
او السنة بان يكون له ملكة تحصيل الفروع وكيفية رجوعها الى اللوازم المتقدمة الخارجة للاحكام ومتعلقاتها
واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد في مسألة معينة فانه لا يشترط

٢٥٧

الاعلم مما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول المذكورة وغيره من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم

الفصل الثاني المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية و
الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع كوجوب الصلوة والزكوة [illegible] لا يتحقق الاجتهاد بل يتعلق
الاتي حكم المجتهد فيه او هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس
وهو شامل للاحكام الخمسة والقيد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية الصرفة كحدوث العالم ووجود الصانع
وغير ذلك من مسائل علم الكلام وغيره وبالفرعي يخرج الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع
ونظائره حجة وما جرى مجراه من مسائل اصول الفقه وبقيد عدم الدليل القطعي يخرج ما دلت عليه الادلة
القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك
مما اتفقت عليه الامة والمصنف اهمل قيد الفرعي كما فعل فخر الدين في المحصول [illegible] وعليه التنقيح مسائل
اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من
الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسئلة
اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر ايضا لانتقاضه بما حدث من
المسائل التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها فيكون اجتهادية ولم يحصل
اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من المسائل الشرعية الظنية مستندين الى اجتهادهم
فان تلك المسئلة اجتهادية ولم يقع فيها اختلاف اصلا وان كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية
غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه فغير لازم فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في
نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها اجتهادية موقوف على الاختلاف فيها لا على جوازه
فلا دور اصلا

الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث الاول اتفقت
العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد فيها مصيب
[illegible] الحق [illegible] كل [illegible]
[illegible] التكليف والمسائل الشرعية [illegible] المصيب [illegible] واحد [illegible]

صنعت

فيهما واحد [illegible] الذي

منتصر فيعتني في عهدة

اصاب حكم الله تعالى في الواقع وقد ذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين
الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم نعم المخطئ معذور
اجماعا الا من بشر المريسي لنا انه ان حصل الامارتين ان ترجحت على الاخرى تعينت للعمل والمخالف
لها مخطئ وان لم تترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته خطاء ايضا ولان المكلف
ان كلف لا عن طريق كان متحكما في الدين [illegible] او بما لا يطاق وان كلف عن طريق فان
خلا عن المعارض تعين والا فان ترجح فان عدم الرجحان فالحكم اما التخيير او التساقط والرجوع
الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له مخطئ فالمصيب واحد اتفق الجمهور
من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد
وكل من قال بخلافه فهو مخطئ مأثوم لتقصيره الموجب لعدم اصابة الحق عدا الجاحظ وابا عبد الله
الحسين العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة
مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة في بديهة العقل
بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطئ باعتقاده خلاف الواقع وخروجه من العهدة ببذل الاجتهاد
احتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو
ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فمن لم يدرك
من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع
بين وضعه تعالى ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكن العقلاء من معرفتها والخطاب المذكور
بالعلم في الآيتين مواجهة للرسول ص ولمن وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس ليس للاحاد
من امته فلا جرم كلف بالعلم لتمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به
والجواب ان الدليل ثابت على وجوب التأسي بالرسول ص كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم
[illegible] لم يمكن للامة [illegible] لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل [illegible]
[illegible] المجتهدين في الاحكام الشرعية [illegible]

ولما كانت بدر

تصويب

وضبط المذاهب

نقول

الاجتهاد فيه اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين اولا يكون والثاني قول من قال
ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابي الهذيل
العلاف والجبائيين ثم اختلفوا اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم
الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما ان لا يقال بذلك والاول هو القول بالاشبه وهو
منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما
معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه
دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم فيه مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا
فلمن عثر عليه وظفر به اجران ولمن اجتهد واخطأه ولم يصبه اجر واحد على ما تحمل من الكد والمشقة
في الطلب والثاني وهو ان يكون على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول بعضهم وهم جماعة منهم حكي بعضهم
قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها ولذلك كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول
الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي وقال آخرون انه مأمور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب
ظنه شي آخر تغير التكليف فصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو
ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم
ام لا فذهب بشر المريسي الى انه يستحق الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي اذا قضى بخلافه
هل ينقض قضاؤه ام لا فقال الاصم نعم ومنعه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف
وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطأه بعد اجتهاده فهو
معذور لنا وجهان الاول ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت
واعتقد الاخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ
منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان تكون راجحة
على الاخرى او لا تكون فان كان الاول كان اعتقاد رجحان الامارة المرجوحة خطأ لكونه غير مطابق
وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لانه ليس فيه ترجيح احد المجتهدين المختلفين لا زم
قطعا

فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر لان ما ذكروه لازم على تقدير اعتبار كل واحد من
المجتهدين امارة غيره ولم يثبت ذلك لانه لا اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى
بدون ذلك صحيح وهذا الاعتبار ليس لازما لجواز الاجتهاد لجواز عدم تفطن احدهما لامارة
صاحبه او المجتهد اذا ظفر بدليل ظني يفيد حكما شرعيا غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان
غفل عن الامارة المفيدة لنقيضه مثلا لكن لا يلزم من خطأ احدهما في اعتقاد رجحان
امارته خطاؤه في الحكم المترتب على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما ان يكون
مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق
وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون
ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فاحدهما يكون
تاركه مخطئا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا والاول يوجب تعيين
العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطئا والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الاخر
يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين
خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
مكلفا بحكم ما مبني على امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه عنده لان غاية الامر وح لا يلزم
خطأ مخالفه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او
راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطأ في اعتقاد عدم المعارض
او رجحان امارته عليه قال البحث الثاني الحادثة ان تكررت [illegible] المجتهد في نفسه عمل على ما اداه
اجتهاده اليه وان تعارضت الامارات تخير او عاد الى الاجتهاد وفي فتواه وان تعلقت بغيره وكان مما
يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم يفصل بينهما ولا يجوز الرجوع بعد الحكم وان لم يجر
فيه الصلح كالطلاق بتحليفه يعتقد احدهما دون الاخر رجعا الى حاكم غيرهما سواء كان صاحب
الواقعة مجتهدا او حاكما او لا اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من قبله من يقضي بينهما

وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان تعدد رجع الى ما اتفقوا عليه ثم ان اختلفوا عمل بالاعلم الازهد
فان تساويا تخير فان حكم بوقوع الخلع ثلثا فنكح ثم اعتقد فساده وانه للطلاق فالاقرب بقاء
النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح تأكد فلا يتغير بالاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه
امساكها ولو كان الزوج عاميا فاستفتى بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب التحريم من النكاح
لان الحكم اقوى من الافتاء فان الحكم لا ينقض الا اذا خالف دليلا قطعيا لاتحاد الاول الحادثة
التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان تتعلق بحقه خاصة
او تتعلق بغيره فان كانت مختصة بنفسه عمل بما ادى اليه اجتهاده ان استوت عنده امارة التحليل
وامارة التحريم تخير في العمل بايتهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احديهما على الاخرى
فيتعين عليه الراجح ويطرح المرجوح فان تعلقت بغيره فان كان الحق المتنازع مما يجري فيه الصلح كالتنازع
في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسماه او ينفرد به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد
فان فقد تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه
الصلح كما في البضع ورفعه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت باين ثم راجعها
فانه سائغ عند الشافعي فيتسلط على وطئها غير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات
باينا فلا سبيل له عليها رجعا الى حاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم
يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي
نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا عمل
على فتوى الاعلم الازهد فان تساويا في العلم والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم ولو كان
احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاولى العمل بفتوى الاعلم لتوقف صحة
الفتوى على العلم [illegible] اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى خلافه
فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يحسب من
الطلاق فنكح امرأة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم

بعد ذلك

حرمة
ملو نيف بتغير الا
لا ينقض
او وردوا الاجتهاد

بعد ذلك الحكم بصحة قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم
لما اتصل به اكده وقرره فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار
على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم
القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج العامي المختلعة ثلثا بفتوى المفتي
الابد باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة
في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل
بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي
وجوز انا نقل الشرع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه يجب نقضه
اجماعا لظهور خطائه قطعا اما لو تغير الاجتهاد والمتأيد بالحكم والقضاء بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يؤثر
ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض
النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم
استقراره وهو خلاف المصلحة التي ينصب الحاكم لها البحث الثالث المجتهد ان ذكر
دليل فتياه اولا لم يجب تكرار الاجتهاد والا اجتهد فان خالف افتى بالثاني وعرف المستفتي
رجوعه ولو لم يجتهد قيل له البناء على الاول والافتاء به لكن الاجتهاد الاقرب في ذلك اقول
المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى
وان كان قد نسيه لزمه ان يستأنف الاجتهاد فان اجتهد فاداه اجتهاده الى خلاف فتواه اولا
افتى بما اداه اجتهاده ثانيا والاولى ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاول
ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله وفتواه فاذا ترك هو قوله وفتواه
بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول
في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلعم وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى
من كان افتاه بذلك وقال سألت اصحابي فكرهوا وان لم يجتهد [illegible] بل جوز له الفتوى جمع قوم لانه

لا يستند في حكمه الى دليل وامارة وقيل يجوز ولانه لما كان الغالب على الظن ان الطريق الذي تمسك
في الحكم او الفتوى مقتضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له ان الظن الذي افتى به حق جاز له
الفتوى لوجوب العمل بالظن فيه لب الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث
الاول انه يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة اما الايمان فلانه لا امانة والعلم
لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم ويكفي غير المجتهد الفتوى
بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه ان حكى عن حي ثبت له جواز العمل به اذا عول على الميت والمراد بتحققه
الاجماع لو خالف حيا وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد فلا يكون كلهم يجب بما فيه جاز له
العمل ويجوز ايضا وكذا لو سمع من يخبر عن المجتهد وان كانه فالاقرب جواز العمل به ان امن
الغلط والتزوير والا فلا آخر يشترط في حكم المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا
يقبل فتوى غير المؤمن والا حكم لانه لم يحكم بما انزل الله تعالى فهو ظالم وقد ظهر ان الكافر
لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل الثاني
العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون محطوطا عن
رتبة قبول الشهادة فاولى ان ينحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو معتبر
في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم
اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله تعالى بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من
الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس فيه تقول في الدين
بمجرد التشهي واما الثاني فلان الآية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى والحكم
على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا فوجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم
او في لفظ العلم [illegible]
اذا استند الى التقليد [illegible]

اذا استندا الى تعليد قولا على الله بلا علم والآية الثانية خطاب مع الرسول

بما يحكيه عن غيره من المجتهدين اما لو اختلف الناس فيه فمنعه ابو الحسين البصري وجماعة من
الاصوليين [illegible] ان المسؤل اما ان يسئل عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز لجاز للعامي
الحكاية من مذهب الغير لجاز للعامي وكذا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا
عند الجواز للعامي يستلزم الحكم بعدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سئل فانما يسئل
عما عنده من العلم [illegible] بكون مطابقا حالا عن التدليس والاغراء بالجهل
بخلاف العالم المحاكي للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسئل عما عنده مما فاده الدليل
اليه لو ابرح بما اخذه عن الغير تقليدا يكون تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت
ذلك عنده بنقل من يثق به سواء كان حيا او ميتا وفصل آخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له
العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع الواجب اتباعه بعد موته مع مخالفته حال حياته ولو كان
قوله معتبرا لما كان كذلك فان قيل لا يبقى للميت قول وفائدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم
استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من
المختلف فيه ومنعهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد فان سمعه منه مشافهة
جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز للمرأة الرجوع الى زوجها في
احوال الحيض والنفاس بما يحكيه لها من المجتهدين وحكم المحكي له حكم السامع في وجوب العمل به اذا
كان الحاكي ثقة لان النبي صلى الله عليه وآله كان ينفذ الاحاد الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول
عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع الى كتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب مجرى جواب
المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله يكتب الكتب بالاحكام ويبعثها الى الاقطار وان لم يثق به
[illegible] الكتب من الغلط والتزوير وهو اختيار المصنف قال البحث الثاني الحق
[illegible] تقليد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي في مسائل الاجتهاد
[illegible]
[illegible]

الحادثة

يفرهم التقليد ولان الحادثة اذا نزلت به

مكلفا فان كان بالاستدلال فمن كان بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع لانه كان مكلفا
فان زمه وكذا حين الاستكمال عقلا وهو باطل بالاجماع وان كان حين الحدوث الحادثة لزم تكليف
ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا انه
مامور بالعلم فيجب علينا ولان تقليد غير معلوم الصدق فيحتمل الكذب وكذا في جواز الخطاء وقبول
النبي صلعم من الاعراب الشهادتين من غير تحصيل اصول العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن تلك
الادلة والجواب عن الشبهات فاشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى انه
هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا فاتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان
محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين
له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون
بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية اوجب الله تعالى
التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل
اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او بالتعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب
التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه
الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي صلعم وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم
من ايجاب التعلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون ذلك مقدرا الثاني ان العامي
اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان
الناس بين قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب عليه الاستدلال
وان كان مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد والاول باطل لانه اما ان يكون بمنعه
عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه لو امر بالاستدلال
فاما من حين استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل لانه حين استكمال
الادلة بعده لم يا خر والكل من استكمل عقله بالاشتغال بتحصيل رتبة الاجتهاد والثاني باطل انه لو اشتغل

بالاشتغال

كل عاقل

كل فعل عند كل تكليف اختل نظام العالم وانتشر فيه الشغب وهو والثقل يلزم منه تكليف ما لا يطاق
فتعين التقليد وهو المطلوب المسئلة الثانية انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود الباري
وقدرته وعلمه وارادته وارساله الرسل وتعيين النبي صلعم وباثبات صدقه وهو مذهب المحققين
سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبد الله بن الحسين البصري والحشوية
والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل تبطلا وجهه قوم والمختار الاولى لنا ان تحصيل العلم بحصول الدين
واجب على النبي صلعم وحتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا
هو واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه ميز هذه الاية ما تقدم من دلائل وجوب الثاني وهو والثاني
الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لما لا يؤمن من ارتكابه الخطاء وانما يعلم المحق من غيره بالنظر
والاستدلال ولو اذ اصار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا
في بعض معرفة الحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون
بان النبي صلعم لم يكلف الاعرابي الجاهل اكثر من الشهادتين وكان يحكم باسلامه وما ذلك
الا الاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم اكتفائه منه بذلك فانما لعلمه بكون
الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة يقينية وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب
عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام
في مثل قوله تعالى قل انظروا الآية او لم يتفكروا في خلق السموات والارض الآية
البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل
الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء
وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له
التقليد والعدول الى قول المفتي وان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل انما يقلد الاعلم
وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من
تحصيل الظن بطريق اقوى فيتعين عليه الاجتهاد لجواز تطرق الكذب على المفتي الواقعة

الحق في

فيفتي على ٢٩٦

اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن
من الاجتهاد وقبل فوات الغرض من معرفة حكم تلك الواقعة تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما
تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد
وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا فان كان الاول تعين عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولم يجز
له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر
على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد واسحق بن راهويه والثوري مطلقا ونقل عن ابي
حنيفة في ذلك روايتان وجوزه في من بعدهما تقليد الصحابي وجوزه محمد بن
الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي به وابن سريج فيما يخصه اذا خاف
الفوات لو اشتغل بالاجتهاد واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه متمكن من تحصيل الحكم بطريق
اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فعله اما الاول فلانه لا يعتقد واذا التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد
وانما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين
لان الظن الحاصل من تقليد المجتهد الغير له متوقف على صدق ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو
الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان
العمل باقوى الظنين المستفادين من طريقين شرعيين واجب اجماعا
البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي
هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بشهادة من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا لانه غير
نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا اجتهد في الاعلم الاورع فقلده
فان استويا تخير وان ترجح احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم وقيل بالتخيير

ولكن يجب عليه

يقول

يقول المجتهد حي او ميت ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان الظن باصابته اضعف
فان استويا في المنتسبات فقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب جوازه في
غيره الاول الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي الاستفتاء من اتفق لان احتمال العامية قائم
فيه من الوارع من جهة انه لا عدم العلم وكون العامة اغلب على اشخاص الناس ولا يشترط
علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد ولا وقوفه على الدلائل وذلك لا يمكنه كونه مجتهدا وانه يحكم عليه الاستفتاء
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب عليهم سؤال اهل الذكر عند عدم العلم
مطلقا من غير تقييد بالعلم بكونه مجتهدا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب
على ظنه اجتماع صفتي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه
البناء على الظن وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بشهادة من الخلق ويرى اجتماع الناس على
العمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده
وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي
في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاده مقتضاها
لقيام معارض لها او لغير ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان تقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان
اتحد تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا
فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم الاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة
ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل
وابن سريج والقفال من اصحابنا وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد
بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال
العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع واذا نظر فغلب على ظنه المساواة تخير في
تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومنع قوم من جواز
التقليد هنا لان ذلك كما منعوا من ذلك في الحق والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك

وان ظن رجحان احدهم على الباقين قلنا مطلقا اى فى صفتى العلم والورع تعين للاستفتاء وكذا ان
ترجح على غيره فى احدى الصفتين مع تساويهما فى الاخرى ويكون ذلك كرجحان احدى الامارتين
على الاخرى مع تعين العمل عليهما واما اذا ترجح فى احدى الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه فى الاخرى
بان كان احدهما ارجح فى العلم والاخر ارجح فى الورع قال قوم يرجح الاعلم للاستفتاء وهو الحكم من علمه لا من
ورعه وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا فى اخباره عن غيره ولما كان الغير
الغير على وطريق علم العامى بالاعلم والازهد او بغلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة
للعلم او الظن به لا البحث عن نفس العلم او ليس على العامى ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز
للعامى الذى لم يبلغ رتبة الاجتهاد والافتاء ان يقول مجتهد اخر سواه كان ذلك المفتى حيا او ميتا من غير ان
يحكى عنه لان فى ذلك تعيينا اذ العالم انما يسأل عما عنده فاما المستفتى وهو يجتهد فيه لا عما قلد فيه
غيره اما لو كان يحكى عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه كتابا يأمن
فيه من الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامى تقليد المفضول مع وجود
الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته ترتفع
ظن اصابة المفضول ويظن خطائه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامى احد المجتهدين المتساويين
فى ظنه فى حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه فى ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم
العدول عنه فى ما سوى ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف والحق انه ان تجدد ظن برجحان غير
ذلك المجتهد عليه فى العلم والورع جاز له تقليده فى امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك
جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد مجتهد آخر فى مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء فى
كل عصر سوغوا للعامى استفتاء كل عالم فى مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة فى ذلك
ولو كان محظورا لم يسغ لهم اهماله والسكوت عن انكاره ولان كل مسئلة لها حكم فى نفسها فكما لم يتعين
الاول للاتباع فى المسئلة الاولى فكذا فى الاخرى ومنعه قوم ولو عين العامى مذهبا معينا كمذهب
الشافعى وابى حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الافتاء بقول غيره فى مسئلة من المسائل

قال قوم نعم نظرا الى ان التزام المذهب المعين غير لازم له وانكره اخرون لان الالتزام بالمذهب
كالالتزام بالحكم المعين فى الحادثة المعينة وفصل اخرون فقالوا كل مسئلة اتصل عمله فيها على مذهب
الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله فيجوز له الرجوع عنها الى غيره والاصح جواز
الرجوع الى المذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه فى العلم والورع او فى احدهما على الاخر كما تقدم
الفصل الخامس فى طرق اخذ المجتهد وانواعها وفيه مباحث الاول الاستصحاب حجة
خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية لان وجود الشئ فى الحال يقتضى ظن وجوده فى الاستقبال لقضاء
العقل بذلك فى اكثر الوقائع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل انما يتم لو لم يتطرق
اليه المعارض من النسخ وغيره وانما يعلم نفى المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية
بين الوقتين فى الحكم ان كان لاشتراكهما فى مقتضاه كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير
دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلناه من الظن واعلم ان جماعة حكوا ان النافى لا دليل
عليه وهو لا ان ارادوا ان العدم قد كان ثابتا فى الاصل فيستمر الظن فهو عين الاستصحاب
وقد بينا صحته وان ارادوا غير ذلك فهو باطل اقول لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية
التى وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع فى ذكر ما وقع فيه الخلاف وفيه مباحث
مباحث الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزنى والصيرفى والغزالى
خلافا للسيد المرتضى وابى الحسين البصرى واكثر الحنفية واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه
الاول ان العلم بوجود الشئ الممكن بقاؤه فى الحال يقتضى ظن وجوده فى الاستقبال
وكذا العلم بعدم الشئ والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول فمعلوم
لكل احد بالوجدان ولا يزال العقل يقضى بذلك من غير ارتياب فى الاكثر الوقائع اذا لم يحصل له
معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء فى امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال فى التجار الذين
يجيئون من البلاد ويتحملون الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة المعهود فيها بعض الامتعة
المطلوبة لهم ... الى بلادهم ... ويسيروا اهل البحر الى البصرة طلبا للتمر وما ذلك

الا ما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم
على هذا المطلب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه لكون ارتفاع الواقع وجودا كان
او عدما مرجوحا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود
بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك الزمان ووجود ما يتوقف على شيئين حسب
اغلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني فلان هذا الاستدلال لا حاجة اليه
في اثبات المطلب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومعقد تمامها لان ذلك مركوز في عقول العقلاء
وان غفلوا عن هذه القضايا الثاني اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فيكون حجة
اما الاول فلان الدليل اذا اوجب العمل به اولا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالنسخ او بعضه كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضة دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا
من الاستصحاب واما الثاني فبين الثالث الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة
ابتداء يمنع من الدخول في الصلاة ويوجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الثاني
لا يمنع من الدخول في الصلاة ويسقط فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا
لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه
متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلاة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى
وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلاة في الصورتين
جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه واحتج المخالف بان التسوية بين الوقتين
في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم في الزمان الثاني
ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل وهو
باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن
ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل لان
القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء اختلفوا في ان
النافي

بل عليه

فيما اذا ثبت العلم بان الشيء ثابت في

ال عليه اقامة الدليل على نفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل
على منكر الدين لكونه نافيا ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال ولتعذر اقامة
الدليل على النفي لتعذر اقامة الدليل على براءة الذمة وقال اخرون لا بد من دليل وهو اختيار
السيد المرتضى رضي الله عنه وابي الحسين البصري والغزالي واوجب قوم عليه الدليل في العقليات
دون الشرعيات والمضبوط فيه ان كان مراد القائل بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان حاصلا
من قبل فيبقى على النظر في بقائه او ما لم يطرأ ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب
وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون معلوما
بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له من طريق يعلم به
فيجب ذكره عند الدعوى ليعارضه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو هو
متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع
الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى
نفي التشريك والثانية نفي الحدوث والبداية عن وجود الله تعالى والجواب عما تمسك به الاولون ان
نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا ولالة العقل على سقوط الدليل على النافي بل بحكم الشرع وهو
قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه يلزم باليمين على ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد
اسقطوا الحجة على بعض صور الاثبات كما في دعوى المودعي رد الوديعة وتلفها وكلام يكن سبق
ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر وايضا وجوب صلوة سادسة وصوم شوال
معلوم من دين الاسلام ضرورة ولانه لو كان ثابتا لاشتهر ولما لم يشتهر لم يكن ثابتا فاعلم انه لا اله
الا الله فائدة قد يلحق بالمبحث الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره
الباقون ولا يحصل بينهم اختلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه اظهاره
عنه وبعضهم قال انه العدول عن قياس الى قياس اقوى وقال اخرون انه تخصيص قياس باقوى منه
وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس قوي القول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز العمل به اجماعا

لا يشتهر ح

ثابتة ويمتنع تعذر العلم بالنفي كيف و التكليف باقامة الدليل على نفي الشريك عن الصانع تعالى ثابتة بالاتفاق ولقوله تعالى ح

والمصلحة

والاوجب العمل به اتفاقا والثاني متفق بين ارباب القياس وكذا الثالث والرابع اقول هذا هو
الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما في معناه او احكامه اما الاول
فاعلم ان لفظ الاستحسان لغة استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه من الصور
والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في تعريفه فحده بعض الحنفية
بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم مساعدة العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة
عن العدول عن موجب قياس الى موجب قياس اقوى منه ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس
بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول عن مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها
الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصله راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم خاص الى مقابله بدليل
طار عليه اقوى منه من نص واجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هولاء المختلفين نزاع في حجية
الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد في كونه دليلا محققا وهما فاسد لا يجوز له
التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير
الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما
وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك فان
العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متعين اتفاقا وتمحض النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية
وتلقيب كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان قال البحث الثالث مذهب الصحابي ليس بحجة لجواز
الخطاء عليه ولمخالفة كل واحد منهم صاحبه فلو كان حجة لزم النقيضان وعدم الدليل ليس دليلا على العدم
والالزم التكليف في المسكوك فيه لعدم الاولوية فيجتمع النقيضان ومنع المعتزلة ان يقول الله تعالى
للرسول احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول المكلف
ان اخترت افعل وان لم تختر فلا تفعل اباحة ولان المكلف لا ينفك من الفعل والترك فلا يكون
مكلفا بما لا ينفك عنه ولان شرط التكليف تعلقه بالحسن فان تساوى الوجود والعدم سقط التكليف
والحسن لا بد فيه من طريق والالزم تكليف ما لا يطاق ولان جواز ذلك يفضي الى العلم [illegible]

دليل خ

للمبني خ

العالم خ

العامي

العامي وهو باطل اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهي ثلثة الاول
قول الصحابي اعني الذي ليس من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم ع ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا
الى انه حجة مطلقة والاخرين حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا
ان كل واحد من الصحابة المشار اليهم يجوز عليه الخطاء والغلط ومن هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة
ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسايل كما في مسئلة توريث الجد مع الاخوة ومن قال لزوجته
انت علي حرام وغيرهما وتناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجود
النقيضين وهو محال وفيه نظر لان المانع ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون قول الصحابي حجة
في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي كغيره من الطرق
الشرعية فان كل واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي ولا يخرج بذلك
عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجود النقيضين انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم في العلم
والزهد والورع ووجوب العمل بهما معا وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما في العامي عند تساوي المجتهدين
في ظنه والمجتهد عند تساوي الامارتين الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي
دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي والا لزم التكليف
بما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس لقصة معاذ الدالة على انحصار ادلة الحكم الشرعي
في الثلثة المذكورة فاذا لم يطلع المجتهد بدليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل
الازلي كان معدوما في الاصل استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد
فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم
لعدم الاولوية احد طرفي الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم
العدم وجود فيكون الحكم المشكوك فيه معدوما في موجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان
وهو محال بالضرورة وتعبير المصنف عن التالي المذكور بالعكس انما هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك
عكسا حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او العالم احكم بما شئت فانك لا تحكم

الصحابي خ

فان خ

الازلية

دليل الحكم

النهي الجواز

الحيوانات المذكورة وجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض الحيوانات
مخالفا للكلي في الحكم المذكور كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ لا غير هذا اذا لم
يكن الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا للجزئيات كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل عدد
يعده الواحد فهو اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم
كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس بان كان الدليل مشتملا على المط فهو القياس
في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر
وان اشتمل على الدليل والمط معا فهو التمثيل وهو الحكم في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فيه
التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي احكامه فنقول الحجة مركب من الاستقراء
والقياس لانا اثبتنا علية الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر
لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فيتالف قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج
النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد الا جزئي واحد هكذا قيل
وفيه نظر لانا لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف
مع الحكم في كونه علة ما لم ينضم اليه معنى آخر من نص او مناسبة او اعتبار او غير ذلك والاستقراء
ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل
على المط لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المط الى موضوعه بالايجاب او السلب لا بد وان
تكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الضروري ولا بد من متوسط بينهما تكون ثبوت محمول
المط له او سلبه عنه يقينيا وثبوت ذلك الوسط لموضوع المط او سلبه عنه كذلك فوجب تركبه من
مقدمتين يشتركان في ذلك المتوسط وتتباينان بطرفين آخرين فان كانت احديهما مشتملة على
المط او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا والقياس الاستثنائي
مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي يحكم فيها بلزوم [illegible] الا واحدة الى قضيتين وثانيهما
الاستثناء احد جزئي تلك الشرطية او نقيضه لينتج عين الاخر او نقيضه [illegible]

لانه

لانه لما كان مركبا من مقدمتين احديهما استثنائية اما لعين احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه
وتلك القضية مستثنى منها لا بد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما بالايجاب او السلب وتلك النسبة
اما بالايجاب والاتصال او برفعه او بالعناد والانفصال او رفعه فان كان الاول كانت القضية شرطية
متصلة والجزء الاول الداخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما والاخر هو الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمى
تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان
هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكنه ليس بحيوان فهو ليس انسانا وان كان الثاني
كانت القضية منفصلة والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما
ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج اما المتصل
فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التالي فيها لازما للمقدم لامر
يوجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس الى الاستدلال
بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية
لان الاتفاقية يجب ان يكون رفع جزئيها او وضعهما معلوما فلا يحصل بالقياس المؤلف منها فائدة
لجواز مصاحبة احد الجزئين للاخر في وقت وخلوه عنه في آخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت
الاستثناء لوقت المصاحبة ويجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او
كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال
غير وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط ان استثنى عين المقدم
انتج عين التالي وان استثنى نقيض التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم للتالي ويجب وجود
اللازم عند تحقق الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء
نقيض المقدم لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص
وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء
عين التالي عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس حينئذ اربع نتايج من استثناء

الداخل خ

بالصواب بجزم بجوازه موسى بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي دون غيره وتوقف
الشافعي وجمهور المعتزلة على امتناعه واحتجوا عليه لوجوه الاول انه توجب لسقوط التكليف فان الشارع
اذا قال للمكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين الاباحة فلا يكون
تكليفا وفيه نظر للمنع من اي ايجاب سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد ذينك الطرفين ومازوم بذلك الحكم
وهو واحد على تركه مستحقا لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف بعضه اللهم الا ان يقال
المراد بذلك تفويض الحكم اليه في كل امر حتى يلزم اسقاط التكليف عنه بجعل الله النفس اذ قبل لكن ذلك معلوم الثاني
ان المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك فيستحيل تكليفه الانسان بما يستحيل الانفكاك
عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف تحصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها اجمع وفيه
نظر فان التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما يمكن المكلف عنه وليس تحصيل الحاصل حتى يكون تكليفا
تحصيلا للحاصل الثالث القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك يوجب تمييز الحسن
عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بجوازه او دلالة تقتضي ذلك فعلى تقدير عدمه يكون تكليفا بما لا يطاق وفيه
نظر للمنع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا
من الافعال الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل حسنها بل مع علمهم
بعدم شعوره بذلك الا يرى ان العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على
الامتثال ويقضون بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا
ذهوله عن حسنه الرابع لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر للمنع
من الملازمة قال البحث الرابع في كيفية الاستدلال بالدليل على المطلوب لا بد وان يتناسبا
وانما تحصل المناسبة بالاشتمال فان اشتمل المطلوب على الجزئي فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين
لجواز ان يكون ما لم يستقر بخلاف ما استقرى الا ان يكون المذكور جميع الجزئيات وان
كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل على ثالث فهو التمثيل وهو
الذي يسميه الفقهاء القياس وقد سبق بيانه والقياس المفيد لليقين لا بد فيه من مقدمتين فان الحكم

مثاله
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فهو ليس بحيوان

احدهما على المطلوب او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني والاستثنائي قسمان متصل
ومنفصل ويشترط في المنفصل لزومية الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثني فيه عين
المقدم انتج عين التالي وان استثني فيه نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم
ولا عين التالي لجواز كون اللازم اخص ويشترط في المنفصل العناد وكلية المقدم او الاستثناء
فان كانت المنفصلة حقيقية انتج استثناء عين احدهما كان نقيض الآخر ونقيض ايهما كان عين الآخر
فالنتائج اربع وان كانت مانعة الجمع انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ولا ينتج استثناء
النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط فيه محمولا في
الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس فيهما فهو
الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ويشترط
في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث
ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم اجتماع الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة
جزئية وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية اقول لفظ الاستدلال لغة استفعال
من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا
او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا
والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لا بد ان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة
انما يكون باشتمال احدهما على الآخر فان اشتمل المطلوب على الجزئي فهو الاستقراء وهو مأخوذ
من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا بعد اخرى فاذا وجدها متفقة
في الحكم حكم على الكلي بذلك الحكم مثال ذلك اذا رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك حكمنا بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
فهذا اشتمل المطلوب وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه

عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرط ان يكون مع المنفصلة [illegible] دائمة
وان يكون المقدم كليا او الاستثناء ان يكون لا وقت الاتصال او الاستثناء واحدا اما الاول فلان
الانفصال الاتفاقي لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء وح لا يلزم رفع احد جزئيها ولا وضعه
رفع الاخر ولا على وضعه واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يحصل النتيجة
ثم المنفصلة قد تكون حقيقية وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية
ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج او فرد والاربع
نتايج حاصلة من استثناء عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر ومن استثناء نقيض
كل واحد منهما ينتج عين الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه ليس بزوج
فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي تمنع اجتماع
جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية
وما هو اخص من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض
كل من الجزئين غير منتج لانه اعم من عين الاخر والعام لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كانت
مانعة الخلو وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا الجسم متلونا
او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض
اي الجزئين كان ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس بملون ينتج انه ليس باسود ولو قلت لكنه اسود
ينتج انه ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين
اعم من نقيض الاخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع
اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان ح لان ارتفاع كل واحد منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت
لكنه ملون لم يلزم ان يكون اسود ولا لا اسود ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون
واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو اطول الاشكال في الانتاج واكملها [illegible]
الاربع

وان كان

وان كان بالعكس اي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو
الشكل الرابع وان كان محمولا فيهما جميعا مثل كل جسم مولف ولا شيء من القديم بمولف فهو
الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مولف وكل جسم محدث فهو الشكل الثالث ولكل
واحد من هذه الاشكال الاربعة شرائط لا يتحقق تعين الانتاج الا بها اما الشكل الاول فشرطه بحسب
الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج اليقيني
لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل
فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا
والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى ليس كل حيوان صهالا كان الحق السلب وضروبه الناتجة اربعة
الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني من كليتين
والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني
فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب
الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان
حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق السلب
ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس
ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق
السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت
في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب وضروبه الناتجة ايضا اربعة وكل منها لا يتبين نتيجته
[illegible] الى الشكل الاول الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء
من ج ا [illegible] الى الكبرى ليرتد الى الشكل الاول [illegible] بان يقول لو لم يصدق لا شيء
من ج ا

لصدق نقيضه وهو بعض ج آ فيضم مع الكبرى هكذا بعض ج آ ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس
ب وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا
كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ الثاني من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من
ج ب وكل آ ب ينتج لا شيء من ج آ وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شيء
من ج آ لصدق نقيضه وهو بعض ج آ ونضمه الى الكبرى هكذا بعض ج آ وكل آ ب ينتج بعض ج ب
وهو يناقض الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس
النتيجة هكذا كل آ ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من آ ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج آ
وهو المط وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه اما بالخلف
وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه وهو كل ج آ ونضم الى الكبرى هكذا
كل ج آ ولا شيء من آ ب ينتج لا شيء من ج ب وهو يناقض الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من
الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الى الضرب الرابع من الشكل الاول واما بالافتراض وهو
ان نفرض موضوع الجزئية وهو البعض من ج المحكوم عليه بالباء د فيصدق معنا مقدمتان
كليتان احديهما كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهي قولنا
لا شيء من آ ب ينتج لا شيء من د آ ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها الى هذه النتيجة
هكذا بعض ج د ولا شيء من د آ ينتج بعض ج ليس آ الرابع من سالبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب وكل آ ب ينتج بعض ج ليس آ وبيانه بالخلف
بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه وهو كل ج آ فنضمه الى الكبرى وهي
قولنا كل آ ب ينتج كل ج ب وهو يناقض الصغرى اما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى
وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه
يصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق الايجاب ولو قلت

فالكبرى

في الكبرى ولا شيء من الانسان بحمار والحق السلب ويصدق قولنا لا شيء من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق
السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب تلاقي الاوسط فلا يجب التعدي من
الاوسط الى الصغرى كما يقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب
ولو قلت وبعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذا ضروبه الناتجة ستة لان الشرط الاول
ثابتة حاصلة من ضرب الاثنين الصغريين مع الكبريات الاربع بين الاولى والثاني اسقط اثنين
مما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل
كل ج ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل
الاول ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو مضاد للكبرى مستلزم
لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الشكل الاول هكذا بعض ب ج
وكل ج آ ينتج بعض ب آ الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج آ
ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى
هكذا كل ج ب وكل ب آ ينتج كل ج آ وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول
هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ الثالث من موجبتين والكبرى كلية
ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف وهو ان يضم نقيض
النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج بعض ج ليس آ
وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض ب ج وكل ج آ ينتج بعض ب آ
وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو البعض
الذي من ج وهو ب د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل
د ج وكل ج آ ينتج كل د آ ثم نجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ الرابع
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج آ ينتج

في الكبريات ح

مني ب آ ح

بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه
وهو كل ب آ فنجعلها كبرى للصغرى ليصير هكذا بعض ج ب وكل ب آ ينتج بعض ج آ وهو يناقض الكبرى
او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول بان يقول بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب
ليس آ وهو المدعى واما بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب
فنضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء من ج آ ينتج لا شيء من د آ ثم نضم هذه النتيجة
الى الثانية بان يقول كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب ليس آ الخامس من موجبتين والصغرى
موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض
ب آ لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب آ ونضم الى الصغرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج
لا شيء من ج آ وهو يضاد الصغرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض آ ج وكل ج ب
ينتج بعض آ ب فينعكس الى قولنا بعض ب آ وهو المط واما بالافتراض بان نفرض الموضوع في الكبرى د
فيصدق كل د ج وكل د آ ثم نجعل الاولى صغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم الى هذه النتيجة نضم
الى الثانية هكذا كل د ب وكل د آ ينتج بعض ب آ السادس من موجبتين كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى
ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم
يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل ج ب
وكل ب آ ينتج كل ج آ وهو يناقض الكبرى او بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة د فنصدق كل
د ج ولا شيء من د آ فنضم الاولى الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه
النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المط واما الشكل الرابع فشرطه
بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية الثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فيسقط بذلك احد عشر ضربا
او باعتبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في الضرب المستثنى اعني الذي يكون صغراه
موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية يسقط ثمانية اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع
الكبريات الاربع

والسالبة الجزئية الكبرى مع الثلث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة
الكلية الصغرى والحاصل من ضرب السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استلزام الموجبة
الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين
الكبريين فبقي الناتج من ضروبه خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل آ ج
ينتج بعض ب آ وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف
وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب آ لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب آ فنجعلها كبرى للصغرى
ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو يضاد
الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض آ ج ينتج بعض ب آ وبيانه كالاول
الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل آ ج ينتج لا شيء من ب آ وبيانه
كما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من آ ج ينتج بعض
ب ليس آ وبيانه بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو الضرب
الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب آ
فنجعل صغرى للكبرى هكذا كل ب آ ولا شيء من آ ج ينتج لا شيء من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من آ ج ينتج بعض
ب ليس آ وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ او بالخلف
وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس آ لصدق نقيضه وهو كل ب آ فنجعله صغرى الكبرى هكذا
كل ب آ ولا شيء من آ ج ينتج لا شيء من ب ج وهو يناقض الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام
في بيان ضروب الاشكال الثلثة كلها كما عرفت اما العكس والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط
اخرى بحسب الجهة لا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه
المفصل في الكتب المنطقية المطولة وغيرها فليطلب من هناك الفصل الخامس في الاعتراضات
وما يتعلق بها ومعارضتها منها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ لاجمال او غرابة وكلفة بيانه

ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه التأويل ومنها فساد الوضع
وهو اثبات فساد اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه ببيان المنع ومنها منع حكم الاصل ولا ينقطع
به المستدل وجوابه باثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل اذكرنا علة وجوابه بما ذكر ما يدل على وجود ذلك
من عقل او حس او شرع واثبات العلية بطريق الطرائق الى بعده ومنها عدم التأثير وهو ابداء وصف
في الدليل يستغني عنه وهو اما عدم تأثير الوصف بان يكون طرديا او يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف
وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه واما عدم التأثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات
الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في الاصل ورده قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التأثير
في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم وهو راجع الى عدم التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ... طرديا
واما عدم التأثير في الفرع وهو ان الوصف في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا وهو راجع
الى عدم التأثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف وعدم
الانضباط ومنها المعارضة اما في الاصل ... وفي قبوله خلاف فان صرح المعترض بالفرق بين الاصل
والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا ولا يفتقر الى اصل الوصف الذي عارض به وجوابه اما بمنع
وجود الوصف او المطالبة بتأثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما
واختلف في قبوله من حيث ان المعترض شانه الهدم لا الاستدلال ومن حيث تحققه بذلك اذ ولي مقام
دليل المستدل ... الطرق واما في الاصل والفرع معا وهو سؤال الفرق ولكن هذا اخر ما نذكره في هذا
الكتاب ومن اراد التطويل في هذا الفن فليطلبه من كتابنا المسمى نهاية الوصول في علم الاصول فانه قد بلغ الغاية
وجاوز النهاية والله الموفق للصواب اقول الاعتراضات وان كثرت فحاصلها يرجع الى قسمين
احدهما المنع في مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة
دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار وهو طلب شرح مدلول
اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محملين او محمولا على السواء او كان
غريبا لا يعرف السامع معناه اذ الاستفسار عن البين الواضح عناد ولهذا قال ... الاستفسار ...

الاستفهام

الاستفهام ويتوجه على السائل بيان كونه مجملا او غريبا فيقبل ظهور الدليل شرط الصحة وذلك انما يتم اذا لم يكن
اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض
فالجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه وكان بيان ذلك
على المعترض ولا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذ لو كان ظاهرا مشهورا
عند اهل اللغة والشرع لا انتسابه الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه ولو بين الغرابة بطريق او الاجمال
بالاشتراك بسبب تردده بين احتمالين كفاه ذلك ولم يفتقر الى التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان
ولتعذر بيان التسوية وقدرة المستدل على بيان تحقق الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غيره لان غايته
... على فهم المعنى ويتأخر عنه هذا السؤال لفهم المعنى فهو مقدم عليه وجواب هذا السؤال ... دفع الاجمال
بسبب الغرابة التفسير والشرح ... عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال ... الاشتراك دفع تعدد
محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او بيان الشهرة
والشهرة آية الظهور او بقرائن معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص
ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفته النص ... في وضع القياس ...
وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهور اللفظ في المقصود او التأويل كان يقول
الشافعية في مسألة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مأول بذبح الكفار بدليل ذكر الله على قلب
المؤمن وان لم يسم الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم
مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الرأس مستحبا فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيقول الخصم
المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع من التكرار في صورة النقض
لتعرضه للتلف وهو نقض لوجود الوصف اعني المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب التكرار الا انه يثبت
النقيض فان ذكره باصل فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبته للنقيض من غير اصل من الوجه المثل
فهو القدح في المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد لحكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه

المدعى لا تقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب كل جهة منهما حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب
الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم مع ان الاعتراضات
لانه من قبيل المنع لتفاصيل القياس وما تقدم معارضة القياس من الجملة والمعارضة الجملية مقدمة على
المعارضة التفصيلية مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة
كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف
النظار في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انتقل الكلام
عن الدلالة على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة
الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده
وعدل عما انتصب له من الدليل الى غيره وهو انقطاع ايضا وقال آخرون لا يكون منقطعا لانه انما انتصب
الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل
في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علية الوصف كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان
القياس وكما لا يمنع احد من تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها
في الفرع باثبات مطلوبه والاستدلال عليها بما يمنع من ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال (من خ)
على الحكم لتساوي الجميع افتقار القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في الاصل بنقل او غيره الخامس
منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع الحكم في الاصل لما عرفت من ان علة حكم الاصل متفرعة
على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه
سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض امنع وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه
بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب
حاله كما لو صنع كل مسئلة السادس منع علية الوصف المدعى كونه علة ويسمى سؤال المطالبة
وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة للحكم وانما اخره
عما تقدم من الاسولة لان علية الوصف صفة للوصف فتحققها متوقف على تحقق [illegible] كون وجود الوصف

شرط وجود

شرط وجود الوصف وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما لا يمكن استناده
الى مجرد حكم الاصل من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على
ما سبق والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا السؤال
افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس الا رد
فرع الى الاصل لجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك فخرج عن وظيفته فليس للمعترض منعه فالمعترض
فيه فالجواب المنع من تحقق القياس فيه اذا كان الجامع مما لا يغلب على الظن كونه علة للحكم فيه وجواب
هذا السؤال بيان ما يدل على علية الوصف من نص او مناسبة او غيرهما مما سبق من طرق العلة السابع
عدم التأثير وهو عبارة عن ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون
الى اربعة اقسام الاول عدم التأثير في الوصف وهو ان يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة
فيه ولا شبه كما تقول في صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا تقدم في الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم
جواز القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو عدم تقدم الاذان على الوقت وحاصل هذا السؤال
يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم المانع عن كونه علة له وهو سؤال المطالبة وجوابه جواب سؤال
المطالبة وقد تقدم الثاني عدم التأثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في
الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك
في الماء فان ما وجد في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات الحكم وهو عدم صحة البيع واختلفوا
فيه فرده الاستاد ابو اسحق الاسفرائني لان حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل
وتعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع عنده وقبله آخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره
المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما وبواحد منهما اما معين او مبهم على وجه لو تعين احدهما
امتنع التعليل بالاخر فعلى الاول يمنع الالحاق اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا والثاني
جاز تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث يلزم منه الترجيح من غير مرجح وهو محال فكذا الملزوم والرابع
لا يتحقق معه الالحاق لاحتمال تحقق احد الوصفين في الفرع دون الاخر لجواز كون ذلك الاخر هو العلة
الحاق

لا يتحقق معه الالحاق على

وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة في الاصل وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الاصل
او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر
والتقسيم او ببيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل
وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق او ببيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون
الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان
الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور اذ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان
ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات السابقة الحادي عشر عدم التاثير
في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصف لا تاثير له في الحكم المعلل كما يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا
مالنا في دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف اموالنا في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف
في دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان ضد استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام
وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف لان الاتلاف في دار الحرب وصف ان ادرج في الحكم
الرابع عدم التاثير في الفرع وهو عبارة عن كون الوصف المدعى علة للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع
وان كان مناسبا كما يقال في المرأة زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح نكاحها كما لو زوجت بغير
كفو لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد في
جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو وحاصل هذا راجع الى عدم
التاثير في الاصل لان التزوج من غير كفو في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله
لا نكاح الا بولي وليس راجعا الى عدم التاثير في الاصل لان التزوج من غير كفو مؤثر في الاصل الثالث عشر
القدح في مناسبة الوصف المعلل به للحكم وذلك بما يلزم من ترتب الحكم على وفقه تحصيلا للمصلحة المطلوبة
وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة
بطريق مفصل يختلف باختلاف المسائل وباثبات الرجحان بطريق اجمالي مطرد في جميع المسائل
وذلك بان يقول لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام لزم [illegible]

اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل التاسع القدح في
افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب
بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر
اليها بالشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود من حيث ان سد
باب النكاح ادعى محذور الوقوع في الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت عنه غالبا وجوابه ان الحرمة
المؤبدة مما يمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة والامتناع العادي يصير بمرور الايام والاوقات وتطاول
الازمنة كالامتناع الطبيعي كالامهات ويقتضي انسداد باب الفجور به العاشر كون الوصف
المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضاء والقصد فانه يقال القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية
التي لا تطلع عليها بانفسها فلا تكون علة للحكم الشرعي ولا معرفة له فان الخفي في نفسه لا يكون معرفا لغيره
وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما
ينبئ عنه من الافعال امثال هذه الحادي عشر كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل
بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف
باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان
الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس في البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان
والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كونها علة منضبطة او بضابط كضبط الحرج والمشقة بالسفر
ونحوه الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل
كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل بل وجه
يكون داخلا في التعليل وجزء من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالقتل
بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبولهم
[illegible] على ان لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه ولذا قالوا لو قدرنا انفراد ما ذكره

المستدل لعجزوا عن المعارض صح كونه علة اجماعا واما صح التعليل به لكونه صالحا لا كلف في انه العدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزا منها لما تقدم واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولانه لا مغنى للعلة الا ما يثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان كل واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتاخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم اولا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزا من العلة والاولان باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وحينئذ تمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذ المجموع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة يمتنع التعدي على تقديرين منها كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة الوصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه والحق ان اسناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين له من غير ترجيح يكون تحكما كما لو اعطى فقيرا فقيرا درهما وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه بمعارضة المستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بانتفائه على تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على التقادير الثلاثة وهو مطلوب المستدل فلا يتم غرض المعترض وقال اخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل اخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لكن بان يقول هذا الوصف قد ثبت انه لا بد من اندراجه في التعليل لما ذكرت من الدليل فان كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بالمجموع الذي

ابو ذكرنا في الابتداء

ان ذكر في الابتداء العلة تماما بل بعضها فاي الامرين قدر فالاشكال لازم وهل يفتقر المعترض الى ان اصل الوصف الذي عارض به المستدل لا يشهد له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة انتفاء الحكم لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في القتل بالمثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل العمد العدوان بالجارح وصد المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل آخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه كما شهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للعلية لخفائه وعدم انضباطه او المطالبة بتاثيره ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهرا وبوجود مانع الحكم او بفوات شرط ولا بد من بيان كونه مانعا وشرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله آخرون اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الآخرون فقالوا انه لما كان استدلاله وبناءه ملزوما لعدم ما بناه المستدل لمعارضته دليله لدليله كان مقبولا اذ لا حجر على المعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن له هادم سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال مقصد المناظرة واختلف قاعدة البحث والاجتهاد وجوابه ان يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يقدح به لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواب دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل والغاء دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سوالين وهو مذهب ابن شريح وآخرون جعلوه سوالا واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقد تقدم الجمع بين الاسولة وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات

واجوبتها تقدمت فتذكر وحيث انتهى كلام المصطا الى هنا فلنختم الكلام حامدين لله تعالى على تواترنعمه وتكاثر آلائه وقسمه ومصلين على سيد الرسل وهادي السبل وخاتم الانبياء محمد المصطفى وآله الائمة الحنفاء صلاة لا انقطاع لها ولا انقضاء والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده

فرغ من تسويد هذه الاوراق اقل عباد الله

محمد ... بن رفيع الدين

حكى سنة ٩٨٢

... عشر محرم الحرام

... والصواب